JACK GOODY

El robo de la historia



JACK GOODY

El robo de la historia



Akal / Universitaria / Serie Interdisciplinar / 313

Director de la serie: José Carlos Bermejo Barrera

Jack Goody

Historia de la guerra

Traducción: Raquel Vázquez Ramil



Diseño de portada
RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original
The Theft of History

© Jack Goody, 2006
Publicado originalmente por Cambridge University Press, 2006

© Ediciones Akal, S. A., 2011

para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-3984-6

Para Juliet

«En muchas ocasiones las generalizaciones de las ciencias sociales –y esto es aplicable tanto a Asia como a Occidente– parten de la creencia de que Occidente ocupa la posición de salida obligada en la construcción del conocimiento general. Los conceptos de casi todas nuestras categorías (política y economía, Estado y sociedad, feudalismo y capitalismo) se han erigido fundamentalmente sobre la base de la experiencia histórica occidental»

(Blue y Brook, 1999)

«Hay que aceptar de momento el dominio euro-americano del mundo académico como una desagradable aunque ineludible contrapartida al desarrollo paralelo del poder material y de los recursos intelectuales del mundo occidental. Pero debemos admitir sus peligros y los constantes esfuerzos que se hacen por superarlos. La antropología es un vehículo adecuado para ello…»

(Southall, 1998)

Agradecimientos

He presentado versiones de capítulos de este libro en diversos congresos: sobre Norbert Elias en Maguncia y en Montreal; sobre Braudel (y Weber) en Berlín, y sobre valores en un congreso de la UNESCO en Alejandría; desde un punto de vista más general sobre el tema de la historia del mundo en el Seminario de Historia Comparativa de Londres; sobre el amor en un congreso organizado por Luisa Passerini, en el Departamento de la India de la Universidad John Hopkins de Washington, en la Universidad Americana de Beirut, en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, y de forma detallada en el Programa de Estudios Culturales de la Universidad Bilgi de Estambul.

Introducción

El título «robo de la historia» alude a la apropiación de la historia por parte de Occidente. Es decir, el pasado se conceptualiza y presenta según lo que ocurrió a escala provincial en Europa, casi siempre en la Europa occidental, y que luego se impuso al resto del mundo. El continente europeo presume de haber inventado una serie de instituciones portadoras de valores como la «democracia», el «capitalismo» mercantil, la libertad y el individualismo. Sin embargo, estas instituciones existen también en otras muchas sociedades humanas. Entiendo que lo mismo ocurre con ciertas emociones como el amor (o el amor romántico), cuyo origen se ha situado casi siempre en Europa en el siglo XII y que se han vinculado de modo intrínseco a la modernización de Occidente (la familia urbana, por ejemplo).

Esto resulta evidente en el relato que nos ofrece el distinguido historiador Trevor-Roper en su libro *The rise of Christian Europe*. Trevor-Roper subraya los destacados progresos de Europa desde el Renacimiento (aunque algunos historiadores comparativos no reconocen dicha superioridad hasta el siglo XIX). Y considera que tales progresos fueron obra exclusiva del continente europeo. La superioridad podría ser temporal, pero Trevor-Roper afirma:

> Los nuevos gobernantes del mundo, sean quienes sean, heredarán una situación construida por Europa y sólo por Europa. Son las técnicas europeas, los ejemplos europeos, las ideas europeas las que han arrancado al mundo no europeo de su pasado: de la barbarie en África; de una civilización mucho más antigua, lenta y majestuosa en Asia; y la historia del mundo, durante los últimos cinco siglos, ha sido historia europea en todos los aspectos realmente significativos. No creo que tengamos que disculparnos porque nuestro estudio de la historia sea eurocéntrico[1].

Trevor-Roper define así el trabajo del historiador: «Para comprobarla [su filosofía] todo historiador debe empezar por viajar al extranjero, incluso a países hostiles». Opino que Trevor-Roper no ha viajado fuera de Europa, ni conceptual ni empíricamente. Más aún, aunque admite que los progresos concretos comenzaron en el Renacimiento, adopta un enfoque esencialista

que atribuye dichos progresos a que la cristiandad tenía «en sí misma las fuentes de una nueva y enorme vitalidad»[2]. Algunos historiadores tal vez consideren a Trevor-Roper un caso extremo, pero como pretendo demostrar, hay otras muchas versiones sutiles de tendencias similares que atañen a la historia de ambos continentes y del mundo.

Tras varios años viviendo entre «tribus» africanas y en un reino de Ghana, comencé a cuestionar una serie de pretensiones de los europeos en las que se arrogaban el «invento» de formas de gobierno (como la democracia), de formas de parentesco (como la familia nuclear), de formas de intercambio (como el mercado), y de formas de justicia, que al menos en fase embrionaria se encontraban ampliamente representadas en muchos otros lugares. Estas pretensiones se plasman en la historia, tanto en la disciplina académica como en el discurso popular. Evidentemente, se han producido grandes logros en Europa en los últimos tiempos y debemos tenerlos en cuenta. Pero por lo general deben mucho a otras culturas urbanas, como la de China. Por otro lado, la divergencia entre Occidente y Oriente, tanto económica como intelectual, es relativamente reciente y quizá sea transitoria. Sin embargo, muchos historiadores europeos han considerado que la trayectoria del continente asiático, y por extensión la del resto del mundo, viene determinada por un proceso de desarrollo muy distinto (caracterizado por el «despotismo asiático» para las tendencias extremas) que se opone a mi comprensión de otras culturas y de la arqueología primitiva (antes y después de la escritura). Uno de los objetivos de este libro es afrontar estas evidentes contradicciones reexaminando la forma en que los historiadores europeos han interpretado los cambios básicos de la sociedad desde la Edad del Bronce, aproximadamente en el año 3000 a.C. Con esta idea volví a leer y a repasar, entre otras, las obras de historiadores a quienes tributo gran admiración: Braudel, Anderson, Laslett y Finley.

El resultado es fundamental para entender la forma en que estos escritores, incluyendo a Marx y Weber, han abordado la historia del mundo. Por tanto, he procurado introducir una perspectiva más amplia y comparativa en debates como el de las características comunales e individuales de la vida humana, las actividades mercantiles y no

mercantiles, la democracia y la «tiranía». Se trata de aspectos en los que los investigadores occidentales han definido el problema de la historia cultural dentro un marco limitado. Sin embargo, cuando abordamos la Antigüedad y el desarrollo inicial de Occidente, una cosa es despreciar las sociedades primitivas («¿a pequeña escala?») en las que se especializan los antropólogos. Pero el desprecio de las grandes civilizaciones de Asia o, alternativamente, su catalogación como «Estados asiáticos», es un asunto mucho más grave que exige un replanteamiento no sólo de la historia de Asia, sino también de la de Europa. Según el historiador Trevor-Roper, Ibn Jaldún consideró la civilización de Oriente mucho más asentada que la de Occidente. Los orientales tenían «una civilización sólida, con raíces tan profundas, que podría sobrevivir a sucesivas conquistas»[3]. Casi ningún historiador europeo comparte esta idea.

Mi argumento es producto de una reacción de antropólogo (o de sociólogo comparativo) frente a la «historia moderna». Me encontré un problema general al leer las obras de Gordon Childe y de otros prehistoriadores que describían el desarrollo de las civilizaciones de la Edad del Bronce en Asia y Europa como algo que seguía líneas hasta cierto punto paralelas. Entonces, ¿cómo es que muchos historiadores europeos observan un desarrollo totalmente distinto en los dos continentes a partir de la «Antigüedad» el cual desemboca en la «invención» del «capitalismo» por los occidentales? El único debate sobre esta divergencia inicial se reducía al desarrollo de la agricultura de regadío en zonas de Oriente, oponiéndola con los sistemas occidentales de secano[4]. El argumento pasaba por alto las numerosas similitudes derivadas de la Edad del Bronce en la agricultura con arado, la tracción animal, los oficios urbanos y otras particularidades, entre las que hay que incluir el desarrollo de la escritura y los sistemas de conocimiento propiciados por ella, así como otros muchos usos del alfabetismo que he analizado en *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad* (1986).

Me parece un error considerar la situación únicamente en términos de ciertas diferencias un tanto limitadas en los modos de producción cuando existen tantas similitudes, no sólo en la economía, sino también en las formas de comunicación y en las formas de destrucción, como por ejemplo

el uso de la pólvora. Todas estas similitudes, incluyendo desde un punto de vista más general las de la estructura familiar y las culturales, se pasaron por alto para subrayar, en cambio, la hipótesis «oriental» que resalta las diferentes trayectorias históricas entre Oriente y Occidente.

Las numerosas similitudes entre Europa y Asia en los modos de producción, comunicación y destrucción se aprecian mejor cuando se comparan con África, pero tienden a ignorarse si la noción de tercer mundo se aplica de forma indiscriminada. Algunos autores, en particular, omiten el hecho de que África dependió durante mucho tiempo de la agricultura de la azada, sin conocer la agricultura del arado ni la irrigación compleja. Nunca experimentó la revolución urbana de la Edad del Bronce. Sin embargo, el continente no estaba tan aislado; los reinos de los asante y del Sudán occidental producían oro que, junto con esclavos, se transportaba a través del Sahara hasta el Mediterráneo. Las ciudades andaluzas e italianas contribuyeron al intercambio de mercancías orientales, puesto que Europa necesitaba lingotes de oro[5]. A cambio, Italia enviaba cuentas de cristal veneciano, sedas y algodones indios. Un activo mercado establecía tenues relaciones entre las economías de la azada y el incipiente «capitalismo» mercantil y la agricultura de secano del sur de Europa, por un lado, y las economías urbanas y manufactureras y la agricultura de regadío de Oriente, por el otro.

Aparte de estos vínculos entre Europa y Asia y de las diferencias entre el modelo euroasiático y el africano, me llamaron la atención ciertas similitudes en los sistemas de familia y parentesco de las principales sociedades de Europa y Asia. En contraste con el «precio de la novia» (o mejor la «donación nupcial») de África, donde el clan del novio daba bienes o servicios al clan de la novia, en Asia y Europa encontramos la asignación de propiedades paternas a las hijas, bien fuese por herencia a la muerte del padre o por dote antes del matrimonio. Esta similitud en Eurasia forma parte de un paralelismo más extenso entre instituciones y actitudes que caracteriza los esfuerzos de los colegas especializados en historia de la familia y de la demografía, quienes continúan tratando de explicar en detalle las particularidades del modelo matrimonial «europeo» que se encuentra en Inglaterra desde el siglo XVI y asocian esa diferencia, casi

siempre implícitamente, con el desarrollo del «capitalismo» en Occidente. La asociación me parece cuestionable y la insistencia en las diferencias entre Occidente y los demás resulta etnocéntrica[6]. Sostengo que, aunque la mayoría de los historiadores procuran evitar el etnocentrismo (en cuanto teleología), casi nunca lo logran debido a su escaso conocimiento de lo demás (incluidos sus propios orígenes). Esa limitación los lleva muchas veces a hacer afirmaciones insostenibles, implícita e explícitamente, sobre la singularidad de Occidente.

Cuanto más estudio las otras facetas de la cultura de Eurasia y mejor conozco partes de la India, China y Japón, más me ratifico en que la sociología y la historia de los grandes Estados o «civilizaciones» de Eurasia deben considerarse como variaciones mutuas. Eso es precisamente lo que impide considerar las ideas sobre el despotismo y el excepcionalismo asiático y sobre las distintas formas de racionalidad y de «cultura» desde una perspectiva más general. Frena la investigación «racional» y la comparación al recurrir a distinciones categóricas: Europa tuvo unas cosas (Antigüedad, feudalismo, capitalismo), y ellos (todos los demás) no. Naturalmente, existen diferencias. Pero hace falta una comparación más cautelosa, no un tosco contraste entre Oriente y Occidente que siempre se resuelve a favor de este último[7].

Hay unos cuantos detalles analíticos que deseo apuntar desde el principio, puesto que su postergación me parece en parte responsable de nuestras quejas actuales. En primer lugar, existe una tendencia natural a organizar la experiencia asumiendo la centralidad de quien la experimenta: sea un individuo, un grupo o una comunidad. Una de las formas que puede adoptar esta actitud es lo que denominamos etnocentrismo que, por otro lado, también fue característico de los griegos y los romanos, así como de otras comunidades. Todas las sociedades humanas manifiestan cierto grado de etnocentrismo que, en parte, es una condición de la identidad personal y social de sus miembros. El etnocentrismo, del que son variedades el eurocentrismo y el orientalismo, no sólo es un mal europeo: los navajos del sudoeste de Estados Unidos, que se definen como «el pueblo», también lo practican. Lo mismo que los judíos, los árabes y los chinos. Por eso, si bien valoro su diferente intensidad, me resisto a aceptar afirmaciones que sitúan

esos prejuicios en la década de 1840, como hace Bernal[8] con la Grecia antigua, o en los siglos XVII y XVIII, como en el caso de Hobson[9] con Europa, puesto que ambos sesgan la historia y convierten en excepción algo mucho más general. Los antiguos griegos no le tenían mucho cariño a «Asia», y los romanos discriminaron a los judíos[10]. Las razones varían. Los judíos fundamentaron las suyas en motivos religiosos, los romanos priorizaron la proximidad a la capital y a la civilización, los europeos contemporáneos las fundamentan en el éxito del siglo XIX. Y así, existiría un oculto riesgo etnocéntrico en considerar eurocéntrico el etnocentrismo, una trampa en la que han caído a menudo el poscolonialismo y el posmodernismo. Pero si Europa no inventó el amor, la democracia, la libertad y el capitalismo mercantil, como yo sostengo, tampoco inventó el etnocentrismo.

Sin embargo, el problema de eurocentrismo exagerado por la particular visión del mundo en la Antigüedad europea, visión fortalecida por la autoridad producto del sistema ampliamente utilizado de escritura alfabética griega, caló en el discurso historiográfico europeo, proporcionando una capa supuestamente científica a una variante del fenómeno común. La primera parte del libro se concentra en un análisis de estas afirmaciones con respecto a la secuenciación y cronología de la historia.

En segundo lugar, es importante entender cómo surgió la idea de una divergencia radical entre Europa y Asia (cosa que analizaré principalmente en el caso de la Antigüedad)[11]. El eurocentrismo inicial se vio agravado por acontecimientos posteriores en ese continente, y por el dominio mundial en varios aspectos que se consideraban primordiales. Empezando en el siglo XVI, Europa adquirió una posición dominante en el mundo en parte gracias al Renacimiento, a través de los progresos en las armas y las velas[12] que permitieron explorar y descubrir nuevos territorios y desarrollar su empresa mercantil, del mismo modo que la invención de la imprenta facilitó la divulgación del conocimiento[13]. A finales del siglo XVIII, con la Revolución industrial, alcanzó realmente el dominio económico a escala mundial. Cuando existe un contexto de dominio, el etnocentrismo adopta un aspecto más agresivo. Las «otras razas» se convierten automáticamente en «razas inferiores», y en Europa una sofisticada erudición (a veces de tono racista,

aunque en muchos casos se consideró que la superioridad no era natural, sino más bien cultural) elaboró razones para fundamentar tal idea. Algunos creían que Dios, el Dios cristiano o la religión protestante, lo había querido. Y muchos lo siguen creyendo. Como han señalado algunos autores, hay que explicar este dominio. Pero las explicaciones basadas en factores primordiales de antigua raigambre, raciales o culturales, resultan poco satisfactorias, no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el empírico, puesto que la divergencia fue tardía. Y debemos procurar no interpretar la historia desde una perspectiva teleológica, o sea, interpretando el pasado con los ojos del presente, retrotrayendo el progreso contemporáneo a épocas anteriores, casi siempre en términos más «espirituales» de lo recomendable.

La rotunda linealidad de los modelos teleológicos, que agrupa todo lo no europeo en la categoría de lo carente de Antigüedad y empuja a la historia europea hacia una narración de cambios dudosamente progresistas, ha de ser sustituida por una historiografía que adopte un enfoque más flexible en la periodización, que no asuma la superioridad unilateral de Europa en el mundo premoderno, y que relacione la historia europea con la cultura compartida de la revolución urbana y de la Edad del Bronce. Debemos considerar los sucesos históricos posteriores de Eurasia como un conjunto dinámico de rasgos y relaciones en interacción continua y múltiple, asociados sobre todo con la actividad mercantil («capitalista») que intercambiaba ideas, además de productos. De esa forma ubicaremos el progreso de la sociedad en un marco más amplio, interactivo y evolucionista en un sentido social y no tanto en términos de una secuenciación ideológicamente condicionada de hechos exclusivamente europeos.

En tercer lugar, en la historia del mundo han predominado categorías como el «feudalismo» y el «capitalismo», propuestas por historiadores tanto profesionales como aficionados pensando en Europa. Es decir, se ha elaborado una periodización «progresiva» para consumo interno que se opone a la trayectoria particular de Europa[14]. Por tanto, no hay inconveniente en demostrar que el feudalismo es esencialmente europeo, aunque algunos investigadores como Coulbourn han ensayado un enfoque

comparativo, partiendo siempre de una base europea y no perdiéndola de vista. Una comparación no debería hacerse así sociológicamente. Como he señalado, se debe empezar con elementos como la ocupación subordinada de la tierra y construir una tabla con diferentes tipos de características.

Finley ha demostrado que era más interesante examinar diferencias en situaciones históricas por medio de una tabla elaborada para la esclavitud, en la que define la relación entre una serie de condiciones subordinadas, entre ellas la servidumbre, el arrendamiento y el empleo, en vez de utilizar una distinción categórica entre esclavos y hombres libres, por ejemplo, ya que existen numerosas gradaciones[15]. Surge una dificultad similar con la ocupación de la tierra, casi siempre toscamente clasificada como «de propiedad individual» o «de titularidad comunal». El concepto de Maine de una «jerarquía de derechos» coexistente al mismo tiempo y distribuida en diferentes niveles en la sociedad (un tipo de tabla) nos permite evitar comparaciones tan equívocas. Nos permite, asimismo, examinar las situaciones humanas de forma más sutil y dinámica. De ese modo se pueden analizar las similitudes y diferencias entre Europa occidental y Turquía, por ejemplo, sin caer prematuramente en afirmaciones radicales y erróneas como: «En Europa existió feudalismo, en Turquía no». Como han demostrado Mundy y otros, en muchos aspectos Turquía tuvo algo parecido al modelo europeo[16]. Con una tabla podemos plantearnos si existían suficientes diferencias para producir las consecuencias apuntadas por muchos en el futuro desarrollo del mundo. Ya no tratamos con conceptos monolíticos, formulados desde un punto de vista no comparativo y no sociológico[17].

La situación de la historia global ha cambiado mucho desde que abordé el tema por vez primera. Una serie de autores, sobre todo el geógrafo Blaut, han destacado las distorsiones provocadas por los historiadores eurocéntricos[18]. El economista Gunder Frank cambió radicalmente su postura sobre el «progreso» y nos ha invitado al *Re-Oriente,* a reconsiderar Oriente[19]. El sinólogo Pomeranz realizó un resumen erudito de lo que denominó *la gran divergencia*[20] entre Europa y Asia, que según él se produjo a principios del siglo XIX, antes de que se comparasen áreas esenciales. El especialista en Ciencia Política Hobson ha escrito

recientemente un completo trabajo sobre lo que denomina *los orígenes orientales de la civilización de Occidente,* en el que intenta demostrar la primacía de las contribuciones orientales[21]. También contamos con el fascinante debate de Fernández-Armesto sobre los principales Estados de Eurasia, considerados como iguales, en el último milenio[22]. Aparte de ellos, un creciente número de estudiosos del Renacimiento, como la historiadora de la arquitectura Deborah Howard y el historiador de la literatura Jerry Brotton, han destacado el significativo papel de Oriente Próximo en el estímulo de Europa[23], mientras que una serie de historiadores de la ciencia y la tecnología se han fijado en las amplísimas aportaciones orientales a los progresos posteriores de Occidente[24].

Mi objetivo es demostrar que Europa no sólo despreció o minimizó la historia del resto del mundo y, en consecuencia, malinterpretó su propia historia, sino que impuso conceptos y periodos históricos que han deteriorado nuestra comprensión de Asia de forma significativa tanto para el futuro como para el pasado. No pretendo reescribir la historia del territorio euroasiático, sino corregir nuestro modo de ver su evolución desde la llamada época clásica y al mismo tiempo vincular Eurasia al resto del mundo para demostrar lo fructífero que sería cambiar el debate sobre la historia del mundo en general. He limitado mi análisis al mundo antiguo y a África. Otros, en especial Adams[25], han comparado la urbanización en el mundo antiguo y el moderno, por ejemplo. Este tipo de comparaciones suscita otros temas, como el comercio y la comunicación en el proceso de «civilización», pero es evidente que requiere mayor atención la evolución social interna que la mercantil u otro tipo de difusión, con importantes consecuencias en cualquier teoría del progreso.

Mi pretensión esencial es similar a la de Peter Burke con su obra sobre el Renacimiento, salvo que yo empiezo en la Antigüedad. Burke dice: «Quiero reexaminar la corriente narrativa preponderante sobre el ascenso de la civilización occidental», que describe como «un relato triunfante de los logros occidentales a partir de los griegos, en el que el Renacimiento constituye un eslabón de la cadena que incluye la Reforma, la revolución científica, la Ilustración, la Revolución industrial, etc.»[26]. En su revisión de las investigaciones recientes sobre el Renacimiento, Burke pretende

«considerar la cultura de Europa occidental como una de tantas, que coexistió y se relacionó con sus vecinas, especialmente con Bizancio y el islam, los cuales tuvieron sus propios "renacimientos" a partir de la Antigüedad griega y romana».

El libro se divide en tres partes. La primera examina la validez de la concepción europea de una especie de equivalente al *isnab* árabe, una genealogía sociocultural que nace en la Antigüedad y evoluciona hasta el capitalismo a través del feudalismo, marginando a Asia como «excepcional», «despótica» o atrasada. La segunda parte estudia a tres grandes investigadores, todos muy influyentes, que intentan considerar Europa en relación con el mundo, pero que privilegian la línea de progreso europea, supuestamente superior; por ejemplo, Needham, que demostró la extraordinaria calidad de la ciencia china, el sociólogo Elias, que profundizó en el origen del «proceso civilizador» del Renacimiento europeo, y el gran historiador de Mediterráneo, Braudel, que estudió los orígenes del capitalismo. Mi idea es demostrar que incluso los historiadores más distinguidos, que manifiestan un innegable horror ante la historia teleológica o eurocéntrica, caen en dicha trampa. La parte final del libro analiza la pretensión de muchos europeos, tanto eruditos como profanos, de erigirse en guardianes de una serie de valiosas instituciones, por ejemplo una versión especial de la ciudad, la universidad y la propia democracia, de valores como el individualismo, y de ciertas emociones como el amor (o el amor romántico).

A menudo, se oyen quejas que tildan de estridentes los análisis de los críticos del paradigma eurocéntrico. He procurado evitar ese tono y concentrarme en el tratamiento objetivo que surge de mis estudios previos. Pero las voces del otro lado son tan dominantes, están tan seguras de sí, que tal vez pueda perdonársenos que alcemos la nuestra.

1 H. R. Trevor-Roper, 1965, p. 11.
2 *Ibid.,* p. 21.
3 *Ibid.,* p. 27.
4 K. Wittfogel, 1957.
5 E. W. Bovill, 1933.
6 J. Goody, 1976.

7 M. I. Finley, 1981.

8 M. Bernal, 1987.

9 J. M. Hobson, 2004.

10 M. Goodman, 2004, p. 27.

11 Este punto alude a la discusión de Ernest Gellner con Edward Said sobre el orientalismo en E. Gellner, 1994.

12 C. Cipolla, 1965.

13 Esta superioridad fue cuestionada por Hobson en la obra citada, pero tenemos que explicar el éxito de la «expansión de Europa» no sólo en las Américas, sino sobre todo en Oriente, donde se enfrentó a los progresos indios y chinos en la zona. Véase también E. L. Eisenstein, 1979.

14 K. Marx y F. Engels, 1969, p. 504.

15 Véase W. R. Bion, 1970, portada y p. 3. También *id.,* 1963, donde la noción de tabla se utiliza para entender los fenómenos psicológicos.

16 M. W. Mundy, 2004.

17 He explicado esta forma de comparación sociológica, pero muy pocos sociólogos han conseguido desarrollar otra que abarque las instituciones humanas a escala mundial. Tampoco los antropólogos, aunque a mi modo de ver coincide con la obra de A. R. Radcliffe-Brown. Ambos profesionales se limitan a dudosas comparaciones entre Oriente y Occidente. Tal vez la escuela durkheimiana del *Année sociologique* se aproxime más a un programa satisfactorio.

18 J. M. Blaut, 1993 y 2000.

19 A. G. Frank, 1998.

20 K. Pomeranz, 2000.

21 J. M. Hobson, 2004.

22 F. Fernández-Armesto, 1995.

23 D. Howard, 2000. J. Brotton, 2002.

24 Véanse detalles en J. Goody, 2003.

25 R. M. Adams, 1966.

26 P. Burke, 1998, p. 3.

PRIMERA PARTE

UNA GENEALOGÍA SOCIOCULTURAL

I. ¿Quién robó qué? Tiempo y espacio

Desde principios del siglo XIX, la construcción de la historia del mundo ha estado dominada por Europa occidental, como consecuencia de su presencia en el resto del mundo tras la expansión colonial y la Revolución industrial. En otras civilizaciones, como la árabe, la india o la china, también se han escrito historias del mundo parciales (hasta cierto punto todas son parciales); de hecho, son pocas las culturas que carecen de una determinada idea, por simple sea, de su propio pasado en relación con el de otras, a pesar de que muchos observadores situarían estas versiones bajo la rúbrica del mito más que de la historia. Lo que ha primado en los esfuerzos europeos, al igual que en sociedades bastante más simples, ha sido la tendencia a imponer su propia historia sobre el conjunto del mundo, una tendencia etnocéntrica que surge como extensión del impulso egocéntrico que en buena medida reside en la base de la percepción humana; la capacidad para ello ha de achacarse a la dominación fáctica que Europa ha ejercido en muchas partes del mundo. Veo forzosamente el mundo con mis propios ojos, no con los de otros. Como ya he apuntado en la introducción, soy plenamente consciente de que en los últimos tiempos han surgido tendencias de signo contrario en el ámbito de la historia del mundo[1]. Sin embargo, entiendo que este movimiento no se ha desarrollado plenamente desde el punto de vista teórico; en concreto, en lo que atañe a las vastas fases en las que se divide la historia del mundo.

Para contrarrestar el carácter inevitablemente etnocéntrico de cualquier intento de describir el mundo, pasado o presente, es necesario adoptar una postura más crítica. Esto supone, en primera instancia, mostrarse escéptico cuando Occidente se declara –en realidad, ante cualquier declaración procedente de Europa (o de Asia)– inventor de actividades y valores como la democracia o la libertad. En segundo lugar, implica mirar la historia desde abajo más que desde arriba (o desde el presente). En tercer lugar, se trata de conceder al pasado no europeo la importancia adecuada. En cuarto y último lugar, requiere ser consciente del hecho de que incluso la columna vertebral de la historiografía, la ubicación de los hechos en el tiempo y en el

espacio, es variable, está sujeta a construcciones sociales y, por ende, a cambios. Es decir, no consiste en categorías inmutables que emanan del mundo tal como se presentan en la conciencia historiográfica occidental.

Fue Occidente quien estableció las dimensiones actuales tanto del tiempo como del espacio. Esto se debe a que la expansión territorial exigía cierto cómputo del tiempo y mapas que proporcionasen el marco de la historia, así como de la geografía. Por supuesto, todas las sociedades han manejado conceptos de espacio y tiempo para organizar su día a día en torno a ellos. Dichos conceptos ganaron en elaboración (y precisión) con el advenimiento del alfabetismo, que proporcionó indicadores gráficos para ambas dimensiones. Fue la invención de la escritura en Eurasia antes que en otra parte la que confirió a sus principales sociedades ventajas considerables en el cómputo del tiempo, en la creación y desarrollo de mapas –respecto al África oral, por ejemplo–, y no una verdad inherente sobre la organización espacio-temporal del mundo.

Tiempo

En las culturas orales, el tiempo se calculaba atendiendo a fenómenos naturales: la progresión diurna del sol durante el día y la noche, su posición en el cielo, las fases de la luna, el paso de las estaciones. De lo que se carecía era de todo cálculo numérico del transcurso de los años, que habría requerido la idea de un punto fijo de partida, de una era. Esto sólo sobrevendría con el empleo de la escritura.

Occidente se adueñó del cómputo del tiempo, tanto en el pasado como en el presente. Las fechas de las que depende la historia se miden antes y después del nacimiento de Cristo (a.C. y d.C. o a.E.C. y d.E.C., para ser más políticamente correctos). El reconocimiento de otras eras, relacionadas con la Hégira, o con el año nuevo judío o chino, ha quedado relegado a los márgenes de la erudición de la historia y del uso internacional. Algunos aspectos de este robo del tiempo en el seno de dichas eras fueron, por supuesto, los propios conceptos de siglo y milenio, nociones una vez más de culturas escritas. El autor de un ambicioso libro sobre este segundo concepto[2], Fernández-Armesto, incluye dentro de su campo de trabajo

estudios sobre la historia del islam, de la India, de China, de África y de las Américas. Ha escrito una historia mundial de «nuestro milenio» –cuya última mitad ha sido «nuestra» en cuanto que ha estado dominada por Occidente–. Al contrario que muchos historiadores no cree que dicho dominio arraigue sólo en la cultura occidental; el liderazgo mundial podría muy bien volver a Asia, como tiempo atrás pasó de Asia a Occidente. En cualquier caso, el marco de discusión está configurado irremediablemente en función de las décadas, los siglos y los milenios del calendario cristiano. Tanto Oriente como el centro suelen tener en cuenta otros milenios.

El monopolio del tiempo no sólo se produce con la era que todo lo abarca, y que viene definida por el nacimiento de Cristo, sino también con el cálculo cotidiano de años, meses y semanas. El año, sin ir más lejos, es una división en parte arbitraria. Nosotros utilizamos el ciclo sideral, otros una secuencia de doce periodos lunares. Se trata de una elección de un cariz más o menos convencional. En ambos sistemas, el comienzo del año, es decir, el Año Nuevo, es bastante arbitrario. Además, el año sideral que utilizan los europeos no es en absoluto más «lógico» que la concepción lunar de los países islámicos y budistas. Otro tanto ocurre con la división europea en meses. La elección se hace entre años arbitrarios y meses arbitrarios. Teniendo en cuenta que nuestros meses guardan escasa relación con la luna, no cabe duda de que los meses lunares del islam son más «lógicos». Todo sistema de calendario se enfrenta con un problema a la hora de integrar los años estelares o estacionales con los meses lunares. En el islam, el año se ajusta a los meses; en el cristianismo ocurre al contrario. En las culturas orales, tanto el cómputo estacional como el lunar pueden operar de forma independiente; la escritura, no obstante, obliga a cierto compromiso.

La semana de siete días es la unidad más arbitraria de todas. En África podemos encontrarnos con una «semana» de tres, cuatro, cinco o seis días, en función de los días de mercado. En China abarcaba diez días. Las sociedades sintieron la necesidad de algún tipo de división regular más pequeña que el mes para actividades cíclicas frecuentes como los mercados locales, en contraposición a las ferias anuales. La duración de estas unidades es plenamente convencional. Salta a la vista que el concepto de un

día y una noche corresponde con nuestra experiencia diaria; sin embargo, una vez más la subdivisión en horas y minutos sólo existe en nuestros relojes y en nuestras mentes, y es bastante arbitraria[3].

Las distintas formas de calcular el tiempo en una sociedad alfabetizada tienen un marco esencialmente religioso, pues toman como punto de referencia la vida del profeta, del redentor o la creación del mundo. Estos puntos de referencia han conservado su relevancia, y los del cristianismo se han convertido, como resultado de las conquistas, las colonizaciones y la dominación mundial, no sólo en los de Occidente, sino en los de todo el mundo; la semana de siete días, con el domingo como día de descanso, y las festividades anuales de Navidad, Pascua o Halloween poseen ahora un carácter internacional. Ha ocurrido así a pesar de que en muchos contextos de Occidente se ha desarrollado y extendido una actitud secular –la desmitificación del mundo de Weber, el rechazo de lo mágico por parte de Frazer– que en nuestros tiempos está contagiando a gran parte del resto del orbe.

Tanto los observadores como los participantes suelen malinterpretar la continua presencia de la religión en la vida diaria. Muchos europeos creen que pertenecen a sociedades laicas y poseen instituciones que no discriminan entre un credo y otro. Por lo general, los velos musulmanes y el tocado judío se permiten (o no) en las escuelas, la norma son los servicios aconfesionales, y los estudios religiosos intentan ser comparativos. En las ciencias consideramos la libertad para estudiar el mundo y todo lo que engloba como condición *sine qua non* de su existencia. En cambio, a menudo se tacha a religiones como el islam de poner freno a los límites del conocimiento, pese a la existencia de una vertiente racionalista del islam[4]. Y todo ello cuando la economía más avanzada del mundo en lo económico y lo científico demuestra un gran fundamentalismo y un profundo apego por su calendario religioso.

Los modelos religiosos de construcción del mundo impregnan todos los aspectos del pensamiento hasta el punto de que, aunque se abandonen, sus huellas siguen determinando nuestra conceptualización del mundo. Las categorías espaciales y temporales que surgen de narrativas religiosas condicionan de una forma tan rotunda e invasiva nuestra interacción con el

mundo que tendemos a olvidar lo convencional de su naturaleza. Con todo, a nivel social en las distintas sociedades humanas se observan sentimientos encontrados con respecto a la religión. El escepticismo e incluso el agnosticismo en relación con la religión son rasgos recurrentes de las sociedades no alfabetizadas[5]. En las alfabetizadas, en cambio, dichas actitudes desembocan a veces en periodos de pensamiento humanístico, tal y como comenta Zafrani sobre la cultura hispano-magrebí de la época dorada del siglo XII u otros autores sobre el cristianismo del periodo medieval. A raíz del Renacimiento italiano del siglo XV y del renovado interés por el saber clásico (pagano en lo esencial, pese a los intentos de adaptarlo al cristianismo, como pretendía Petrarca), se originaron cambios del mismo estilo, pero aún más radicales. El humanismo asociado a este periodo, tanto clásico como laico, condujo a la Reforma y al rechazo de la autoridad eclesiástica de la época, aunque no, claro está, a su sustitución. Con todo, ambos avances estimularon la liberación parcial del marco de conocimiento sobre el mundo y, por ende, de la investigación científica en general. Podría decirse que hasta esa fecha China había conseguido en ese ámbito más éxitos que ninguna otra nación, pues disfrutaba de un contexto en el que no existía un sistema religioso dominante y en el que, en consecuencia, el desarrollo del conocimiento laico, que permitía poner a prueba o volver a analizar información existente, no se veía obstaculizado, tal como ocurría a menudo en el cristianismo y en el islam. Sin embargo, la ambivalencia sobre la religión, la coexistencia de lo científico y lo sobrenatural, sigue siendo un aspecto típico de las sociedades contemporáneas, si bien hoy en día la mezcla difiere notablemente y en las sociedades existe una mayor división entre «creyentes» y «no creyentes» y, desde la Ilustración, estos últimos gozan de un estatus más institucionalizado. Ambos, sin embargo, siguen atrapados en conceptos de tiempo específicos y religiosos, donde las nociones occidentales han pasado a dominar un mundo multicultural y multiconfesional.

De vuelta al cómputo del tiempo, los relojes, exclusivos de las culturas alfabetizadas, contribuyeron de forma indudable a la medida del tiempo. En el mundo antiguo ya existían: relojes de sol, de agua o clepsidras. Los monjes medievales empleaban velas para calcular el paso de las horas. En la

China primitiva se utilizaban complejos aparatos mecánicos. Sin embargo, la invención del mecanismo del escape a varilla o *foliot,* que producía el sonido del tic-tac y evitaba que se destensase el resorte, es decir, la maquinaria de relojería, fue un descubrimiento europeo del siglo XIV. En China existían otros mecanismos de escape desde el año 725, así como relojes mecánicos, pero estos últimos no alcanzarían el desarrollo que se registró posteriormente en Occidente[6]. El mecanismo de relojería, que se convirtió para ciertos filósofos en un modelo de organización del universo, fue integrado al cabo del tiempo en relojes portátiles con los que a los individuos les resultaba más fácil «controlar la hora». Posteriormente, también dio pie a un desdén por los pueblos y las culturas incapaces de controlarlo, las que seguían «el tiempo africano», por ejemplo, y, por lo tanto, no podían plegarse a las demandas de trabajo regular que no sólo exige el trabajo en una fábrica, sino también cualquier organización a gran escala. No estaban preparados para la «tiranía», la «esclavitud asalariada» del de nueve a cinco.

En una carta escrita en 1554, el embajador del emperador Fernando I de Habsburgo en el sultanato turco, Ghiselin de Busbecq, describe su viaje desde Viena hasta Estambul. Comenta lo molesto que resulta que le levanten a uno en plena noche porque no «sabían la hora» (afirma que tampoco sabían calcular las distancias, pero eso también es incorrecto). Sí que calculaban el tiempo, pero en función de la llamada a la oración del almuédano cinco veces al día, algo de poca utilidad por la noche, naturalmente; ocurría lo mismo con el reloj de sol, y la clepsidra era delicada y difícil de trasportar. Como hemos visto, el reloj mecánico fue en gran medida, si bien no del todo, un invento europeo que se difundió con cierta lentitud: fueron los padres jesuitas quienes lo introdujeron en China durante la evangelización y no se expandiría por Oriente Próximo hasta el siglo XVI. Incluso por aquel entonces no se exhibía en sitios públicos puesto que se consideraba un desafío a las señales horarias religiosas del almuédano. Busbecq observó que la lentitud en la adaptación no había por qué achacarla a una negativa generalizada a innovar, como otros han postulado: «Ninguna nación ha mostrado menor rechazo a adoptar los inventos útiles de otras; enseguida aprendieron a utilizar, por ejemplo, los

cañones largos y cortos (un invento chino, por lo que sabemos) y otros muchos descubrimientos nuestros. Sin embargo, nunca han llegado a convencerse de la necesidad de imprimir libros e instalar relojes públicos. Sostienen que las escrituras, es decir, sus libros sagrados, ya no serían escrituras si fuesen impresas; y creen que, si ponen relojes públicos, la autoridad de los almuédanos y de los ritos antiguos decaería»7. La primera parte de la cita implica que estamos lejos de la cultura oriental estática y poco innovadora que muchos europeos han querido pintar y de la que hablaremos con más detenimiento en el capítulo 4. En cualquier caso, es cierto que el rechazo de la imprenta resultó significativo a la larga, tanto en relación con el cómputo del tiempo como con la circulación de información por escrito. Ambos fueron cruciales en el desarrollo de lo que más tarde se llamaría la revolución científica, o el nacimiento de la «ciencia moderna»; la aplicación selectiva de la tecnología de la comunicación impidió el progreso a partir de un punto determinado, pero está muy lejos de la completa incapacidad para medir el tiempo, o de la ignorancia sobre su valor y posibilidades. En menor medida aún serviría este rechazo (un fenómeno relativamente tardío) para justificar la opinión de que las formas de cómputo del tiempo y la periodización europeas son más «correctas», mejores que el resto.

Hay un aspecto más general de la apropiación del tiempo: la caracterización de la percepción occidental del tiempo como lineal y de la oriental como circular. Incluso el gran erudito de China que fue Joseph Needham, que tanto hizo por situar la ciencia china en el lugar que le correspondía, utilizó la misma equiparación en una importante contribución al tema8. En mi opinión, se trataba de una caracterización excesivamente general que erraba al comparar las culturas y sus potenciales de un modo absoluto, categórico e incluso esencialista. Es cierto que en China, aparte del cálculo de los periodos largos en eras, para los periodos cortos existe un cálculo circular en años, cuyos nombres («el año del mono») van rotando de forma regular. No hay nada parecido en el calendario occidental aparte de los meses, que sí se repiten, ni en la astrología basada en el zodíaco caldeo, que cartografía el espacio celestial y en el que los meses adquieren un significado característico similar al de los años chinos. Sin embargo, incluso

en las culturas meramente orales, donde es inevitable que el cómputo del tiempo sea más simple, nos encontramos con cálculos tanto lineales como circulares. El cálculo lineal forma parte intrínseca de las historias de vida, que siempre van desde el nacimiento hasta la muerte. El tiempo «cósmico», en cambio, tiende a la circularidad, pues así es como el día sigue a la noche, una luna a otra luna. Todo aquel que piense que cualquier cálculo debe hacerse de forma lineal en vez de circular se equivoca, y constituye el reflejo de nuestra percepción de un Occidente avanzado y progresista frente a un Oriente estático y retrógrado.

Espacio

También las concepciones del espacio han seguido definiciones europeas; y sufrieron asimismo una gran influencia de los usos no tanto del alfabetismo como de la representación gráfica que se desarrolló a la par de la escritura. Si bien todo el mundo posee cierto conocimiento espacial del mundo en el que vive, del mundo que le rodea y del cielo que tiene por encima de la cabeza, la representación gráfica supone un paso adelante muy significativo para poder trazar mapas más precisos, objetivos y creativos, puesto que así el lector puede estudiar tierras desconocidas para él.

Los propios continentes no son conceptos exclusivamente occidentales, pues de forma intuitiva ellos mismos se ofrecen para el análisis como entidades diferenciadas, salvo por la división arbitraria entre Europa y Asia. Geográficamente, Europa y Asia forman un continuo, Eurasia; los griegos marcaron una distinción entre una orilla del Mediterráneo en el Bósforo y la otra. A pesar de haber fundado colonias en Asia Menor desde el periodo arcaico, Asia fue sin lugar a dudas el Otro histórico en la mayoría de contextos, la cuna de religiones y pueblos foráneos. Con el tiempo, las religiones «mundiales» y sus fieles, ávidos por dominar espacio y tiempo, llegaron al punto de definir oficialmente la nueva Europa en términos cristianos, pese a su historia de contactos –es más, de su presencia– con fieles del islam y del judaísmo en el continente[9], y pese a que los europeos actuales (en contraste con otros) suelen abogar por una visión secular y laica del mundo. El reloj de los años repica a un compás eminentemente

cristiano, al igual que el presente y el pasado de Europa se conciben como «el auge de la Europa cristiana», por utilizar el título del libro de Trevor-Roper.

Con todo, las concepciones sobre el espacio no se han visto influidas por la religión en la misma medida que las del tiempo. No obstante, la ubicación de ciudades santas como la Meca o Jerusalén ha marcado no sólo la organización de los lugares y la dirección del culto, sino también las vidas de mucha gente deseosa de peregrinar a las ciudades sagradas. Es por todos conocida la importancia del peregrinaje en el islam; de hecho, constituye uno de los cinco pilares y afecta a muchas partes del mundo. Pero desde bien temprano también los cristianos se sintieron atraídos por el peregrinaje a Jerusalén; fue precisamente la libertad para realizar dichos viajes una de las razones impulsoras de la invasión europea de Oriente Próximo, que se inició en el siglo XIII y que se conoce como las Cruzadas. Jerusalén también ha constituido un fuerte polo de atracción para los judíos, que regresaron a lo largo de la Edad Media, pero, sobre todo, a partir de finales del siglo XIX con el auge del sionismo y del violento antisemitismo. Este razonamiento sobre el espacio –sobre Israel como patria–, que derivó en el retorno masivo de judíos a Palestina y ha sido apoyado sin cortapisas por algunas potencias occidentales, originó la tensión, el conflicto y las guerras que han asolado el Mediterráneo oriental en años recientes. Del mismo modo, el establecimiento de fuerzas occidentales en la península Arábiga se considera una de las razones del auge de la militancia islámica en la región. En este sentido, la religión traza para nosotros el «mapa» del mundo, en parte de forma arbitraria, y dicho trazado adquiere significados trascendentes en relación con la identidad. Tal vez la motivación religiosa inicial desaparezca, pero la geografía interna que ha generado permanece, se «naturaliza» y puede imponerse sobre otros como si formase parte integrante del orden material de las cosas. Al igual que en el caso del tiempo, hasta la fecha ha ocurrido lo mismo con la escritura de la historia en Europa, aunque la medida global del espacio se ha visto menos influida por la religión que el tiempo.

Sin embargo, los efectos de la colonización occidental saltan a la vista. Cuando Gran Bretaña pasó a dominar la esfera internacional, las

coordenadas espaciales empezaron a girar en torno al meridiano de Greenwich en Londres; las Indias occidentales y sobre todo las Indias orientales se crearon a raíz de intereses europeos, así como de inclinaciones europeas, del colonialismo europeo, y de la expansión europea por ultramar. Hasta cierto punto, ni el extremo oeste ni el extremo este de Eurasia estaban en la mejor posición para calibrar el espacio. Como señala Fernández-Armesto[10], en la primera mitad del presente milenio, el islam ocupaba una posición más central y estaba, por lo tanto, mejor situado para ofrecer una visión geográfica global, como en el mapamundi de Al Istaji, visto desde Persia a mediados del siglo x. El islam se encontraba en el centro, tanto para la expansión como para la comunicación, a medio camino entre China y el cristianismo. Fernández-Armesto comenta, asimismo, las distorsiones generadas a partir de la adopción de la proyección de Mercator para los mapamundis. Los países del sur como la India aparecen más pequeños en relación con los del norte, como Suecia, de un tamaño desorbitado.

Mercator (1512-1594) fue uno de los cartógrafos flamencos que se beneficiaron de la llegada a Florencia de una copia griega de la *Geografía* de Ptolomeo, proveniente de Constantinopla pero escrita en Alejandría en el siglo II d.C. Cuando se tradujo al latín y se publicó en Vicenza, se convirtió en un modelo para la geografía moderna: proporcionaba una cuadrícula de coordenadas espaciales que se podía extender sobre un globo, con líneas numeradas desde el ecuador para la latitud, y desde las islas Afortunadas para la longitud. La obra coincidió con la época de la primera circunnavegación del globo y con la aparición de la imprenta, dos factores de suma importancia para la cartografía. La «distorsión espacial» a la que me he referido se produce cuando las esferas tienen que achatarse para adaptarse al papel impreso: la proyección es un intento de reconciliar la esfera con el plano[11]. Sin embargo, dicha «distorsión» adquirió un sesgo europeo que ha dominado desde entonces la cartografía moderna en todo el mundo.

La latitud se definió en relación con el ecuador. La longitud, en cambio, planteó problemas de otra índole porque no había ningún punto de partida fijado. Pero se necesitaba uno, dado el interés por calcular el tiempo en navegación, más urgente en una época de proliferación de los viajes de

largo recorrido. Las investigaciones llevadas a cabo en el Real Observatorio de Greenwich, cerca de Londres, agilizadas por el relojero John Harrison (1693-1776), quien construyó un reloj cuya hora era fiable en alta mar, influyeron para que en 1884 el meridiano de Greenwich se eligiese, por pura arbitrariedad, como la base del cálculo de la longitud y, al mismo tiempo, del cálculo del tiempo (hora media de Greenwich) en todo el mundo.

La cartografía y la navegación englobaban tanto el cálculo del espacio terrestre como del celestial. También en este caso, todas las culturas poseen una visión determinada del cielo que tienen sobre sus cabezas. Sin embargo, fueron los babilonios, un pueblo alfabetizado, y más tarde los griegos y los romanos, quienes cartografiaron los cielos. Estos conocimientos desaparecieron durante la Alta Edad Media, pero en el mundo árabe-parlante, en Persia, la India y China, siguieron avanzando; en concreto, el mundo árabe, mediante una matemática compleja y muchas observaciones nuevas, elaboró unas cartas estelares excelentes e instrumentos astronómicos de gran precisión, como el astrolabio de Muhamad Jan ben Hasan. Sobre esta base se apoyarían los posteriores avances europeos.

Hasta hace pocos siglos, Europa no ocupaba una posición central en el mundo conocido, a pesar de haberlo desempeñado durante un tiempo en los siglos de la Antigüedad clásica. Sólo a partir del Renacimiento, con las actividades mercantiles de las potencias mediterráneas primero y más tarde de las atlánticas, empezaría Europa a dominar el mundo, en principio con la expansión del comercio y, al cabo del tiempo, mediante la conquista y la colonización. La expansión supuso que sus propias nociones sobre el espacio, desarrolladas durante el transcurso de la «Era de los Descubrimientos», y sus nociones del tiempo, desarrolladas en el contexto del cristianismo, se impusieran al resto del mundo. Sin embargo, el problema en concreto que trata el presente libro parte de una perspectiva más amplia. Trata la forma en que una periodización puramente europea desde la Antigüedad se ha entendido como una ruptura con Asia y con su revolucionaria Edad del Bronce y ha establecido una única línea de progreso que va desde el feudalismo, pasando por el Renacimiento, la

Reforma, el absolutismo, para acabar en el capitalismo, la industrialización y la modernización.

Periodización

El «robo de la historia» no sólo incluye el del tiempo y el espacio, sino también el monopolio de los periodos históricos. Casi todas las sociedades intentan de algún modo clasificar su pasado a partir de distintos periodos de tiempo a gran escala, relacionados con la creación no tanto del mundo como de la humanidad. Se dice que los esquimales piensan que el mundo siempre ha sido así[12], pero en la gran mayoría de las sociedades los humanos actuales no se consideran los habitantes primigenios del planeta. Su ocupación tuvo un principio, que entre los aborígenes australianos se denominaba la «Era del Sueño»; entre los *lodagaa* del norte de Ghana, los primeros hombres y mujeres habitaban el «país viejo» *(tengkuridem).* La aparición del «lenguaje visible», la escritura, permitió una periodización más elaborada, la creencia en una antigua Edad Dorada o paraíso, en la que el mundo era un lugar mejor para vivir y que los humanos tuvieron que abandonar por culpa de su conducta (pecaminosa), o sea, lo contrario al progreso y la modernización. Algunos autores concibieron otra periodización basada en los cambios de las principales herramientas que utilizaban los humanos, bien de piedra, cobre, bronce o hierro, una periodización progresiva de las Edades del Hombre que los arqueólogos europeos adoptaron como modelo científico en el siglo XIX.

Últimamente, Europa se ha adueñado del tiempo aún con mayor empeño y lo ha aplicado al resto del mundo. No cabe duda, claro está, de que la historia mundial necesita de un único marco cronológico si lo que se pretende es unificarla. Pero resulta que el cálculo internacional es cristiano en líneas generales, al igual que las principales vacaciones que celebran los organismos internacionales como Naciones Unidas, y que son Navidad y Pascua; otro tanto ocurre en el caso de las culturas orales del tercer mundo que no se acogieron al cálculo de una de las religiones mayores. Es necesario cierto monopolio para construir una ciencia universal de la astronomía, por ejemplo; la globalización conlleva cierto grado de

universalidad, no se puede trabajar con conceptos exclusivamente locales. Sin embargo, a pesar de que el estudio de la astronomía proviene de otros lugares, los cambios en la sociedad de la información, y en particular en la tecnología de la información en la forma del libro impreso (que, como el papel, es originario de Asia), han supuesto que la estructura evolucionada de lo que se ha dado en llamar ciencia moderna sea occidental. En este caso, al igual que en muchos otros, globalización significa occidentalización. En el contexto de la periodización, la universalización presenta mayores problemas para las ciencias sociales. Los conceptos de historia y de las ciencias sociales, por mucho que los estudiosos luchen en pos de una «objetividad» weberiana, tienen una mayor vinculación con el mundo que los engendró. Por poner un ejemplo, los términos «Antigüedad» y «feudalismo» se han definido teniendo presente un contexto meramente europeo, atendiendo al desarrollo histórico particular de dicho continente. Los problemas surgen cuando se pretende aplicar estos conceptos a otras épocas y lugares, al salir a la superficie sus verdaderas limitaciones.

Y así, uno de los principales problemas de la acumulación de conocimiento ha sido que las propias categorías que se utilizan son en gran medida europeas; es más, muchas de ellas se definieron por vez primera durante el gran aluvión de actividad intelectual que sobrevino con el recurso de los griegos a la escritura. Fue entonces cuando se delimitaron los ámbitos de la filosofía y de disciplinas científicas como la zoología, que más tarde adoptó Europa. En esta línea, la historia de la filosofía, tal como se ha incorporado a los sistemas de enseñanza europeos, es a grandes rasgos la historia de la filosofía occidental desde los griegos. En los últimos tiempos, los occidentales han concedido cierta atención, bastante marginal, a cuestiones similares en el pensamiento chino, indio o árabe (esto es, pensamiento escrito)[13]. Pero las sociedades no alfabetizadas reciben aún menos atención, a pesar de que nos encontramos con cuestiones «filosóficas» de enjundia en recitaciones ceremoniales como las del Bagre de los *lodagaa* en el norte de Ghana[14]. La filosofía, en consecuencia, es casi por definición una cuestión europea. Al igual que en la teología y la literatura, los aspectos comparativos se han implantado hace relativamente

poco, como una concesión a los intereses globales. En realidad, la historia comparada sigue siendo un sueño.

Como hemos visto, J. Needham afirma que en Occidente el tiempo es lineal mientras que en Oriente es circular[15]. En esta afirmación hay algo de verdad en lo referente a sociedades prealfabetizadas simples, que poco saben sobre una «progresión» de las culturas. Para los *lodagaa* no era extraño ver brotar en los campos hachas neolíticas, sobre todo después de tormentas, que datan de un periodo anterior al uso de las azadas de hierro. En la zona se consideraban «hachas de Dios» o enviadas por el dios de la lluvia. Y no es que careciesen de nociones de cambio cultural: sabían que los *djanni* los habían precedido y reconocían las ruinas de sus casas. Sin embargo, no tenían la perspectiva de un cambio a largo plazo desde una sociedad que utilizaba herramientas de piedra a otra que empleaba azadas de hierro. Según el mito cultural del Bagre[16], el hierro surgió con los «primeros hombres», como la mayoría de elementos de dicha cultura. La vida no avanzó del mismo modo, pese a que el colonialismo y la llegada de los europeos los llevó, sin duda, a plantearse el cambio cultural y a que en la actualidad exista en su vocabulario la palabra «progreso», a menudo asociada con la educación; lo viejo se rechaza rotundamente en pro de lo nuevo. Impera la idea lineal de la evolución cultural.

Pero ya existía previamente cierto grado de linealidad. La vida humana se desarrolla de forma lineal y, aunque se considera que los meses y los años se mueven por ciclos, esto se debe en gran parte a que no existe un esquema escrito que permita adquirir consciencia del paso del tiempo. Del mismo modo que, incluso en contextos occidentales, la circularidad de las estaciones es, sin duda, una construcción. Sin embargo, el cambio cultural se produce de una forma más obvia, cada generación de coches es ligeramente diferente y «mejor» que la anterior. Entre los *lodagaa,* el mango de la azada sigue teniendo la misma forma una generación tras otra, pero el cambio se ha producido, y en un ámbito a menudo tachado de estático, de «tradicional».

La linealidad es un elemento constitutivo de la idea «avanzada» de «progreso». Hay quienes han visto en esta noción algo característico de Occidente; hasta cierto punto así es, y se puede atribuir a la velocidad de los

cambios experimentados fundamentalmente en Europa desde el Renacimiento, así como a la aplicación de lo que J. Needham y otros denominan «ciencia moderna». Me atrevería a sugerir que dicha noción es común a toda cultura escrita, que propició la instauración de un calendario fijo, el trazado de una línea. Pero no se trató en ningún caso de un progreso de sentido único. La mayoría de las religiones escritas recogían la idea de una Edad Dorada, un paraíso o jardín natural que la humanidad tuvo que abandonar con posterioridad. Una noción así implica tanto una mirada hacia atrás como una mirada hacia delante, hacia un nuevo comienzo. De hecho, en algunas culturas orales encontramos incluso una idea paralela de cielo[17]. En el pasado existía una clara división; pero con la preponderancia del laicismo tras la Ilustración, nos hallamos ante un mundo gobernado por la idea de progresión, no tanto hacia un objetivo concreto, sino desde un estado previo del universo hacia algo distinto, incluso inimaginable, como en el caso del avión, un producto del afán científico y del ingenio humano.

Una de las premisas básicas de gran parte de la historiografía occidental sostiene que la flecha del tiempo se corresponde con un aumento equivalente en el valor y la conveniencia de la organización de las sociedades humanas, o sea, el progreso. La historia es una secuencia de etapas, en la que cada una de ellas proviene de la anterior y lleva a la siguiente, hasta llegar con el marxismo al clímax final del comunismo. No hace falta tanto optimismo milenarista para una lectura eurocéntrica de la dirección de la historia: según la mayoría de los historiadores la etapa de la escritura se aproxima, sino es igual, al fin último del desarrollo de la humanidad. En este sentido, lo que definimos como progreso es reflejo de valores muy concretos de nuestra propia cultura, de fecha relativamente reciente. Se habla de avances en las ciencias, del crecimiento económico, de la civilización y el reconocimiento de los derechos humanos (como, por ejemplo, la democracia). No obstante, el cambio se puede medir en función de otros parámetros que en cierta medida están presentes a modo de contradiscursos en nuestra propia cultura. Si adoptamos un criterio medioambiental, nuestra sociedad es una catástrofe a punto de estallar. Si hablamos de un progreso espiritual (la principal variedad de progreso en algunas sociedades, por muy cuestionable que pueda ser en la nuestra), se

podría decir que atravesamos una fase regresiva. Existen pocas pruebas de un progreso en valores a escala mundial, a pesar de que Occidente esté dominado por afirmaciones que apuntan a lo contrario.

En este libro quiero centrarme especialmente en conceptos históricos generales del desarrollo de la historia humana y en la forma en que Occidente ha intentado imponer su propia trayectoria al curso de los hechos globales, así como en el malentendido que ha generado. El conjunto de la historia mundial se ha concebido como una secuencia de etapas fundamentadas en acontecimientos que en teoría sólo han tenido lugar en Europa occidental. Hacia el 700 a.C., el poeta Hesíodo apuntó que las épocas pasadas del hombre se habían iniciado con una Edad de Oro, a la que sucedieron las de Plata y Bronce, hasta una Edad de los Héroes que acababa en la Edad del Hierro, su contemporánea. Es una secuencia que no difiere mucho de la que más tarde desarrollarían los arqueólogos del siglo XVIII, que pasa de la piedra al bronce y al hierro, en función de los materiales con los que se fabricaban las herramientas[18]. Pero desde el Renacimiento los historiadores y eruditos han adoptado otro enfoque. Partiendo de la sociedad arcaica, la periodización de los cambios en la historia mundial en Antigüedad, feudalismo y luego capitalismo, se consideraba casi exclusiva de Europa. El resto de Eurasia (Asia) siguió una trayectoria distinta: con sus sistemas de gobierno despóticos, dieron pie al «excepcionalismo asiático»; o en términos más contemporáneos, no lograron alcanzar la modernización. «¿En qué se equivocaron», se preguntaba Bernard Lewis con relación al islam, dando por sentado que sólo Occidente supo actuar correctamente. Pero ¿fue ése el caso?, ¿durante cuánto tiempo?

Entonces, ¿por qué quebró la idea de un desarrollo sociocultural común a Europa y Asia, y se generaron conceptos como «excepcionalismo asiático», «despotismo asiático» y se postulaba un camino diferente para las civilizaciones orientales y las occidentales? ¿Qué ocurrió después para que se distinguiese desde la Edad del Bronce entre la Antigüedad y las culturas del Mediterráneo oriental? ¿Cómo llegó la historia del mundo a definirse a partir de secuencias meramente occidentales?

[1] Véase, en particular, la discusión inicial en C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914,* Oxford, 2004 [trad. esp.: *El nacimiento del mundo moderno 1780-1914,* Madrid, Siglo XXI de España, 2010].

[2] F. Fernández-Armesto, 1995.

[3] J. Goody, 1968.

[4] G. Makdisi, 1981, p. 2.

[5] J. Goody, 1998.

[6] J. Needham, 2004, p. 14. Sugiere que la insistencia en la especificidad de la invención del mecanismo del escape a varilla o *foliot* forma parte de la tendencia europea a redefinir en esta área el problema de los orígenes en interés propio, como en los casos de la aguja magnética y el disco axial.

[7] B. Lewis, 2002, pp. 130-131.

[8] J. Needham, 1965.

[9] J. Goody, 2003b.

[10] F. Fernández-Armesto, 1995, p. 110.

[11] N. Crane, 2003.

[12] F. Boas, 1904, p. 2.

[13] Por ejemplo, E. Gilson (en *La Philosophie au Moyen Âge,* 1997) incluye una pequeña sección sobre la filosofía árabe y judía porque afectan directamente a Europa (esto es, a Andalucía). El resto del mundo o no tiene filosofía o no tiene Edad Media.

[14] J. Goody, 1972b, J. Goody y S. W. D. K. Gandah, 1980 y 2002.

[15] J. Needham, 1965.

[16] Véase J. Goody 1972b, J. Goody y S. W. D. K. Gandah, 1980 y 2003.

[17] J. Goody, 1972.

[18] G. Daniel, 1943.

II. La invención de la Antigüedad

Para ciertas personas, la Antigüedad, la «Antigüedad clásica», representa el comienzo de un nuevo mundo (a grandes rasgos, europeo). El periodo encaja a la perfección en una cadena histórica progresiva. Con este fin, había que diferenciar de forma radical la Antigüedad de sus precedentes de la Edad del Bronce, que caracterizaba a cierto número de sociedades en su mayoría asiáticas. En segunda instancia, Grecia y Roma se consideran los pilares de la política contemporánea, en particular en lo que a democracia se refiere. En tercer lugar, algunos aspectos de la Antigüedad, en especial de carácter económico como el comercio y el mercado, que determinarían más tarde el «capitalismo», se minimizan y se hacen grandes distinciones entre las diferentes etapas que culminan en el presente. En este apartado, mi argumentación se basa en un triple enfoque. En primer lugar, sostendré que estudiar la economía (o sociedad) antigua por separado es un error, pues formó parte de una red de intercambios y sistemas económicos mucho más extensa, centrada en el Mediterráneo. En segundo lugar, tampoco fue tan pura y peculiar desde el punto de vista tipológico como a muchos historiadores europeos les gustaría; las versiones de la historia tuvieron que adaptarla a la medida establecida para ella por una variedad de marcos eurocéntricos y de orientación teleológica. En tercer lugar, entraré en el debate entre «primitivistas» y «modernistas», que aborda la cuestión desde el punto de vista económico, con el fin de señalar las limitaciones de ambas perspectivas.

Hay quienes consideran que la Antigüedad marcó el inicio del sistema político de la «polis», de la propia «democracia», de la libertad y del imperio de la ley. Era distinta en lo económico, basada en la esclavitud y en la redistribución, no en el mercado y el comercio. En lo concerniente a los medios de comunicación, los griegos, con su lengua indoeuropea, dieron el salto al alfabeto que empleamos hoy en día. Estaba, asimismo, la cuestión del arte, incluida la arquitectura. Por último, trataré el problema de si existía alguna diferencia general entre los centros europeos de la Antigüedad y los

del Mediterráneo oriental, incluyendo las zonas de Asia y África que los rodeaban.

El robo de la historia por parte de los europeos occidentales empezó con los conceptos de sociedad arcaica y de Antigüedad, para seguir a partir ahí una línea más o menos recta a través del feudalismo y el Renacimiento hasta el capitalismo. Es fácil entender que ése fuera el punto de partida ya que para la Europa posterior la experiencia griega y romana representaba el auténtico amanecer de la «historia», con la adopción de la escritura alfabética (antes de la escritura todo era «pre-historia», campo de estudio de los arqueólogos más que de los historiadores)[1]. Por supuesto, en Europa existían algunos documentos escritos previos a la Antigüedad de la civilización minoica de Creta y de la micénica del continente. Sin embargo, su caligrafía no se descifró hasta hace sesenta años, y se comprobó que los documentos eran en gran parte listas administrativas, no «historia» o literatura en el sentido habitual. Esas disciplinas no aparecieron con fuerza en Europa hasta después del siglo VIII a.C., con la adopción y adaptación que se hizo en Grecia de la escritura fenicia, antecedente de muchos otros alfabetos, que ya contaba con consonantes (sin vocales)[2]. Uno de los primeros temas de la literatura griega fue la guerra contra los persas, que desembocaría en la distinción valorativa entre Europa y Asia, una distinción que a partir de entonces tendría profundas consecuencias sobre nuestra historia intelectual y política[3]. Para los griegos, los persas eran «bárbaros» y se caracterizaban por la tiranía, no por la democracia. Se trataba, claro está, de un juicio puramente etnocéntrico, instigado por la Guerra Greco-Persa. Y así por ejemplo, el supuesto declive del Imperio persa durante el reinado de Jerjes (485-465 a.C.) surge de una visión centrada en Grecia y Atenas; no lo confirma ningún documento elamita procedente de Persépolis o acadio de Babilonia, ni ningún documento arameo de Egipto, y mucho menos los testimonios arqueológicos[4]. De hecho, los persas estaban tan «civilizados» como los griegos, en especial sus elites. Además, fueron el único medio a través del cual pudo transmitirse a los griegos el saber proveniente de las sociedades alfabetizadas del antiguo Oriente Próximo[5].

En el terreno lingüístico, Europa se había convertido en la patria de los «arios», los hablantes de lenguas indoeuropeas de origen asiático. Por su

parte, Asia occidental era la patria de los pueblos de lenguas semíticas, una rama de la familia afroasiática que incluye las lenguas habladas por los judíos, los fenicios, los árabes, los coptos, los bereberes y otros muchos pueblos del norte de África y Asia. Sería esta división entre los arios y el resto, retomada más tarde por las doctrinas nazis, lo que en la historia popular de Europa instigaría el ulterior menosprecio de la contribución de Oriente al desarrollo de la civilización.

A pesar de los debates que han surgido entre los estudiosos de historia clásica sobre su comienzo y su fin6, sabemos lo que significa la Antigüedad en un contexto europeo. Pero ¿por qué no se ha utilizado el concepto a la hora de estudiar otras civilizaciones de Oriente Próximo, de la India o China? ¿Existen razones de peso para esta exclusión del resto del mundo y para el nacimiento del «excepcionalismo europeo»? Los prehistoriadores han hecho hincapié en la similitud, a grandes rasgos, del progreso de sociedades anteriores, tanto en Europa como en otras partes, un progreso que pese a una periodización distinta sigue en lo esencial una serie de etapas paralelas. Dicho progreso continuó por toda Eurasia hasta la Edad del Bronce. Se cree que fue entonces cuando se produjo una divergencia. Las sociedades arcaicas de Grecia pertenecían en lo esencial a la Edad del Bronce, aunque se prolongaron en la Edad del Hierro e incluso hasta el periodo histórico. Según se afirma, pasada la Edad del Bronce, Europa experimentó la Antigüedad, mientras que Asia tuvo que arreglárselas sin ella. La historiografía se resiente de un problema de peso: si bien muchos historiadores occidentales, incluidos estudiosos de primera fila como Gibbon, han analizado el declive y caída del mundo clásico de Grecia y Roma y el nacimiento del feudalismo, pocos, por no decir ninguno, se han detenido a estudiar en profundidad las implicaciones teóricas del advenimiento de la Antigüedad o de una sociedad antigua como periodo diferenciado. El antropólogo Southall, por ejemplo, cuando escribe sobre el modelo asiático afirma que «la primera transformación radical fue el modo de producción antiguo que se desarrolló en el Mediterráneo, sin sustituir el modo asiático en gran parte de Asia y del Nuevo Mundo»7. Pero ¿por qué no? No se aporta razón alguna, salvo que el modelo antiguo supuso «un salto casi milagroso en cuestión de derechos del hombre» (¿y de la mujer

no?). Fue una transición que tuvo lugar en el Mediterráneo oriental en parte por «una migración en el escenario de un colapso social», una situación que debió de darse con bastante frecuencia.

Muchos ven la historia posterior de Europa como resultado de una vaga síntesis entre la sociedad romana y la sociedad nativa tribal, una formación social germana en términos marxistas; de hecho, durante mucho tiempo ha existido una pugna entre romanistas y germanistas sobre sus respectivas contribuciones. Pero incluso en un periodo anterior, la Antigüedad suele considerarse una fusión entre estados de la Edad del Bronce y las «tribus» de origen «ario» que participaron en las invasiones dóricas: se benefició de ambos regímenes, de las culturas urbanas centralizadas y «civilizadas» y de las «tribus», más rurales y pastoriles.

En un plano más general, desde el punto de vista de la organización social y de la economía, el concepto de tribu no es muy esclarecedor. Si bien el término «tribal» puede servir para señalar algunos aspectos de la organización social –en concreto, la itinerancia y la ausencia de un Estado burocrático–, no sirve de mucho a la hora de distinguir el carácter de la economía. Nos encontramos con «tribus» que practican la caza y la recolección, otras se dedican a la agricultura con azada, otras al pastoreo. Sea como sea, con respecto a la aparición de lo que consideramos civilización clásica de la Antigüedad queda claro que no se edificó directamente sobre los pilares de ninguna de esas economías tribales. Por el contrario, se construyó sobre sociedades como la micénica y la etrusca, que experimentaron una fuerte influencia de los muchos avances de la vida tanto rural como urbana que marcaron el inicio de la Edad del Bronce, no sólo en Europa, sino fundamentalmente en Oriente Próximo, en el llamado Creciente Fértil, así como en zonas de la India y China. Durante la Edad del Bronce, alrededor de 3000 a.C., Eurasia fue testigo del desarrollo de un buen número de nuevas «civilizaciones», en sentido técnico, de culturas urbanas basadas en una agricultura avanzada que utilizaba el arado, la rueda y, en algunos casos, el regadío. Estimularon la vida urbana y la actividad artesanal especializada, así como formas de escritura, lo que propiciaría una revolución en los modos de comunicación y en los modos de producción. Estas sociedades, de una estratificación acentuada, produjeron formas

culturales diferenciadas jerárquicamente y una gran variedad de actividades artesanales en el valle del río Rojo en China, en la cultura de Harappa al norte de la India, en Mesopotamia y en Egipto y, más tarde, en otros puntos del Creciente Fértil de Oriente Próximo, así como en Europa oriental. Se produjo un desarrollo paralelo a lo largo de toda esta amplia región, en la que existió cierta comunicación. De hecho, la revolución urbana influyó en el desarrollo no sólo de las civilizaciones mayores, sino también de las «tribus» que vivían en la periferia[8] y que se consideran en parte precursoras de la sociedad griega.

Childe hace hincapié en el papel que desempeñó el comercio en el mundo clásico: gracias a él se difundieron un buen número de culturas, ideas e individuos. Por supuesto, se comerciaba con esclavos, que no eran simple mano de obra: «había médicos y científicos de notable educación, así como artesanos y prostitutas… Una vez fusionadas, las civilizaciones orientales y mediterráneas estaban unidas por el comercio y la diplomacia con otras civilizaciones de Oriente y con los antiguos bárbaros del norte y del sur»[9]. Dichos intercambios acontecían tanto en el seno de las sociedades como entre ellas.

Las «tribus» de la periferia, las «bárbaras» que técnicamente no pertenecían a civilizaciones mayores[10], se vieron afectadas por los grandes avances de las sociedades urbanas con las que intercambiaban productos, contribuyendo al transporte de mercancías, y a las que veían de paso como posibles blancos por su mayor movilidad: asaltar las ciudades y el tráfico de mercancías suponía una forma de vida para algunas. Así describió la situación Ibn Jaldún en su relato del siglo XIV sobre el conflicto registrado en el norte de África entre los beduinos nómadas y los árabes sedentarios (o el equivalente entre los bereberes); según él las tribus demostraban mayor «solidaridad» *(asabiya)* que los pueblos más avanzados en lo tecnológico[11], una cuestión que más tarde trataría Émile Durkheim en *La división del trabajo social* bajo el epígrafe de «solidaridad»[12]. La mayoría de las grandes civilizaciones mantenían relaciones similares con «tribus» vecinas y padecían incursiones similares: los chinos de los manchúes, los indios de los timúridas de Asia Central, Oriente Próximo de los pueblos de los desiertos de alrededor, los dóricos en Europa. No hay nada de

extraordinario a este respecto en los ataques de los germanos, entre otros, contra el mundo clásico, salvo el hecho de que constituyeron un factor fundamental en la destrucción del Imperio romano y en el eclipse temporal de sus grandes logros en Europa occidental. Sin embargo, las tribus no eran simples «depredadoras». Como veremos más adelante, fueron importantes por sí mismas, así como por la solidaridad y las nociones de democracia y libertad, aspectos casi universalmente asociados con los griegos.

Es evidente que a lo que nos referimos cuando hablamos de Antigüedad tiene sus raíces en una Grecia y una Roma anteriores; ésa es la narrativa que la mayoría de los historiadores clásicos sostienen[13]. Y todos coinciden en que la Antigüedad se construyó sobre un desmoronamiento previo de la civilización. Hacia 1200 a.C., «Grecia se asemejaba en gran medida a cualquier sociedad de Oriente Próximo»[14]. Del mismo modo que en Europa occidental se produciría tiempo después una espectacular brecha a raíz de la caída del Imperio romano, en las civilizaciones minoica y micénica de Grecia tuvo lugar una decadencia similar alrededor de 1100 a.C. Tal vez dicha decadencia se debió a las invasiones, pero, en cualquier caso, trajo consigo la desaparición de la cultura palacial. En consecuencia, el mundo griego quedó marcado por «horizontes comprimidos: nada de edificios grandes, nada de tumbas múltiples, ni comunicación impersonal y contacto limitado con el mundo exterior»[15].

A pesar de las semejanzas existentes con culturas previas de la zona, en particular en la lengua, no deja de plantearse la cuestión, intrínseca a la historia europea, de en qué se diferenciaba la sociedad antigua de la contemporánea e incluso de sociedades anteriores que experimentaron la Edad del Bronce, en Oriente Próximo y más allá. Tal como hemos visto, en la primera se produjeron cambios evidentes: desaparecieron las culturas palaciales (en Occidente), y se pasó a la Edad del Hierro, con la consiguiente expansión del uso de los metales. Sin embargo, el problema no radica en una ausencia de transformaciones importantes a lo largo del tiempo. Surge al hacer distinciones categóricas entre la sociedad arcaica y la griega (es decir, la Antigüedad), diferenciada del resto, cuando dichas diferencias serían más beneficiosas si se abordasen desde un punto de vista evolutivo o de desarrollo menos radical, en especial si tienen una

significación fundamentalmente local. La sociedad arcaica era *grosso modo* una sociedad de la Edad del Bronce, como el resto de sus coetáneas; los griegos pertenecían a la Edad del Hierro. Sin embargo, los periodos se sucedieron en el mismo ámbito geográfico y comercial, fusionándose entre sí. A modo de ejemplo, Arthur Evans, el arqueólogo que desenterró el palacio de Cnosos en Creta, afirmó que los minoicos eran «libres e independientes», la primera civilización europea[16]: dicho de otro modo, el precedente de los griegos. La libertad y la independencia son relativas, y los minoicos dependían más de otros de lo que él apuntaba; de hecho, mantenían relaciones comerciales con Oriente Próximo, que los abastecía de estaño y cobre (inclusive de Chipre), y de otros recursos. También existían vínculos culturales; hay pruebas de las relaciones con Egipto, así lo atestiguan las pinturas de una tumba del valle de los Reyes que data de alrededor de 1500 a.C. y que confirma la existencia de relaciones con Europa, África y Asia.

Modos de comunicación: el alfabeto

Una de las consecuencias de considerar solamente la invasión tribal de Grecia por parte de los hablantes arios es la infravaloración de las contribuciones semíticas y el exagerado hincapié de las contribuciones griegas a lo que sin duda fueron logros de gran relevancia. Por ejemplo, en cuanto a los modos de comunicación, los griegos añadieron los signos vocálicos al esquema semítico y, por lo tanto, según algunos especialistas «inventaron» el alfabeto. El nuevo alfabeto se convirtió en un instrumento de suma importancia para la comunicación y la expresión. Sin embargo, hasta la fecha había bastado el alfabeto consonántico, que sirvió a los judíos para crear el Antiguo Testamento, base del judaísmo, el cristianismo y el islam. Se trataba de un enorme logro histórico, literario y religioso; al igual que las literaturas en lenguas árabes e hindúes que se desarrollaron a partir de la versión aramea de la escritura semítica, también sin vocales[17]. No obstante, dichos logros se han infravalorado en relación con los griegos, cuya posición siempre se ha establecido desde el punto de vista del

posterior dominio europeo del mundo, es decir, teleológicamente. Estamos ante el problema del helenocentrismo[18].

Durante mucho tiempo, desde alrededor de 1500 a.C., en Asia existió un tipo de alfabeto que no representaba las vocales, solo las consonantes; esto permitió un gran avance del alfabetismo entre los pueblos semítico-parlantes, fenicios, hebreos, hablantes de arameo y, más tarde, también de árabe. De hecho, en el Antiguo Testamento, y luego en el Nuevo, se utilizó un código del mismo tipo, cuya contribución siempre han menospreciado los estudiosos del mundo clásico, quienes se han centrado en las lenguas indoeuropeas[19]. Es más, con otros tipos de códigos, la humanidad ha obrado milagros a la hora de acumular y difundir conocimientos, por ejemplo mediante los sistemas logográficos del Lejano Oriente. Asimismo, los mesopotámicos y los egipcios produjeron corpus de literatura de gran nivel con códigos similares; sin embargo, en parte por razones lingüísticas, los europeos los consideran «orientales» y no clásicos. En realidad, la mayoría de los logros que se atribuyen en exclusiva al alfabeto griego fueron posibles con otras formas de escritura. La vindicación del alfabeto (por parte de Lenin, por ejemplo) como «la revolución de Oriente» fue el equivalente a su vindicación del Estado-nación en oposición a los imperios multinacionales, puesto que, en teoría, el primero generó las condiciones idóneas para el desarrollo del capitalismo y, por ende, del socialismo. Se trataba de una postura de lo más eurocéntrica. Obviamente, el código chino, que se comunicaba por encima del nivel de un idioma nacional y se podía utilizar para enseñar a Confucio en cualquier lengua, era propio del imperio multinacional más que de las unidades nacionales, razón por la cual, y por motivos culturales y políticos, la sección de Pekín del Partido Comunista Chino durante el mandato de Mao Zedong rechazaba el alfabeto y se mostraba a favor de conservar los ideogramas[20].

Una de las características de la transición de la Grecia arcaica a la Antigüedad fue el declive del alfabetismo y la desaparición del lineal B. Bernal[21] ha rechazado la idea de un periodo de analfabetismo entre la Edad del Bronce tardía y la Edad del Hierro en Grecia al entender que el alfabeto semítico occidental se difundió por el Egeo antes de 1400 a.C. y, por lo tanto, convivió con el lineal B. Sugiere que seguramente existen

documentos de ese periodo todavía sin descubrir; el papiro se deteriora mucho en los climas europeos. Pese a todo, reconoce que se produjo «una regresión cultural considerable» entre los siglos XII y XIII a.C., tras el desmoronamiento de las culturas palaciales micénicas.

Con el tiempo, y de forma paulatina, hubo un renacimiento. Sin embargo, cuando el alfabetismo volvió en el siglo IX, no se recuperó el código micénico, sino que se adaptó un alfabeto fenicio, que contribuyó a la transmisión y, en mi opinión, a la composición de las epopeyas homéricas. Durante el periodo intermedio de «analfabetismo» se mantuvieron contactos con Jonia, sobre todo con Fenicia, y en particular con Chipre, un punto intermedio en el que la manipulación del hierro tuvo gran importancia en la nueva Edad del Hierro, cuando se produjo la expansión mediterránea de los griegos y los fenicios con sus respectivos alfabetos.

Las formas de comunicación no sólo tienen gran importancia social, sino que a menudo nos proporcionan un modelo para un tipo de desarrollo, como el cambio entre la oralidad y la escritura, la aparición de códigos logográficos, silábicos y alfabéticos, o la llegada del papel, la imprenta y los medios electrónicos; una forma nueva sucede a otra, pero no la sustituye, como acontece con los cambios en los medios de producción. Hubo un tipo de cambio distinto. Los estudiosos han puesto especial énfasis en el paso de sociedades prehistóricas u orales a históricas o alfabetizadas, que consideran de suma importancia. Y así fue. Una forma de comunicación se construye sobre otra; la nueva no hace que la anterior se vuelva obsoleta, sino que la modifica de diversas maneras[22]. El mismo proceso se da con la aparición de la imprenta, que se considera una importante «revolución»[23]. Y en efecto, ocurrió lo mismo que con la escritura. La oralidad y la escritura a mano, no obstante, siguieron siendo de gran relevancia para la humanidad. Puede que las «mentalidades» cambien, pero las tecnologías del intelecto también lo hicieron, y tuvieron muchas prolongaciones en la historia política y económica.

La transición hacia la Antigüedad

Centremos ahora nuestra atención en el problema general que Finley, uno de los máximos defensores de los logros griegos, plantea en relación con el advenimiento de la Antigüedad. Como ya hemos señalado, Finley entiende que existió una secuencia exclusiva que aconteció en Europa; el mundo de la Grecia clásica surge de la Edad del Bronce (común), a través de la Época Arcaica hasta la Grecia clásica. La Arcaica barrió del mapa los complejos palaciegos de tiempos anteriores, tan extendidos por el antiguo Oriente Próximo, y, con posterioridad, surgieron sistemas políticos con diferencias considerables, en particular en Atenas y Esparta, donde se introdujo la democracia y, en consecuencia, sus habitantes se volvieron más individualistas[24]. La idea de que Mesopotamia estaba constituida por regímenes de templos-palacio muy centralizados se ha rechazado por ser una deducción a partir de documentos escritos[25]. Tal vez los arqueólogos «hayan sobrevalorado el grado de centralización y poder» de dichos estados[26]. Existía más heterogeneidad de la que el modelo sugiere y se daban tendencias centrífugas y centrípetas que se manifestaban de diversas formas. Por ejemplo, «dentro de las propias ciudades el Estado controlaba a veces la producción de los bienes de lujo, pero nunca monopolizó la fabricación especializada de los bienes de uso diario como la cerámica»[27].

La sociedad arcaica «inventaba libremente». «La estructura política, formada por magistrados, consejos y, en ocasiones, asambleas populares, fue una invención libre»[28]. Y si bien es cierto que tomaron prestado mucho de Oriente Próximo, aquello que tomaban

> lo absorbían rápidamente y lo convertían en algo original… Tomaron prestado el alfabeto fenicio, pero no hemos encontrado ningún Homero fenicio. Es probable que la idea de la estatua individual les llegase de Egipto… pero fueron los griegos, no los egipcios, los que más tarde la desarrollaron… En el proceso no sólo inventaron el desnudo como forma artística sino que, en un sentido de innegable importancia, «inventaron el arte en sí»… La confianza del ser humano en sí mismo, que permitió y fomentó estas cuestiones en política, en arte y en filosofía, se encuentra en la raíz del *miracle grec*[29].

Inventaron, asimismo, un elemento personal en poesía, así como la crítica social y política[30], lo que originó un nuevo «individualismo» y «la aparición de conceptos políticos y morales rudimentarios». En Jonia «planteaban problemas y proponían respuestas generales, racionales e

“impersonales”»: dejaban a un lado el mito a favor del *logos* o razonamiento[31], estimulando así la «discusión racional»[32]. Se trata de afirmaciones de gran contundencia, pero no por ello poco habituales; sin embargo, la mayoría piden a gritos una revisión. No es la primera vez que nos encontramos con esas «invenciones» políticas. Tal vez Fenicia no tuviese un Homero, pero los semitas poseían su Biblia. Y en cuanto a la «confianza del ser humano en sí mismo», ¿cómo osar hacer un juicio comparativo?

La idea de «la invención del arte» por parte de los griegos (aunque se matice con un «en cierto sentido») parece tan posesiva como la del historiador económico Landes, que escribe sobre la «invención de las invenciones» por parte de los europeos posteriores. Del mismo modo, las aseveraciones sobre la introducción del elemento personal en poesía, de la crítica social, de un nuevo individualismo, de conceptos políticos y morales, de racionalidad, se nos antojan exageraciones desmesuradas y entrañan afirmaciones etnocéntricas en torno a la superioridad de la tradición europea sobre el resto. La escultura griega tal vez deba tratarse como caso aparte. Es propia de la Antigüedad puesto que no existe nada parecido en otras culturas. Aun así, el resto de tradiciones alcanzaron también grandes logros, como las pinturas de las tumbas egipcias, donde los dioses no están representados de una forma realística y antropomórfica como en Grecia, sino de una manera más «imaginativa» y fantasmagórica; por no hablar de las magníficas producciones de la escultura asiria. A la Grecia antigua la precedieron las culturas cicládica, micénica y aqueménida, sin olvidarnos de la hitita y del antiguo Oriente Próximo; sin lugar a dudas, le debe algo a todas estas tradiciones artísticas de envergadura.

Lo que llama la atención de la herencia europea de Grecia con respecto al arte no es tanto que en su momento indicase por dónde avanzaba el camino, sino que desde los primeros cristianos, y hasta hace bastante poco por parte de las tres religiones principales de Oriente Próximo, se rechazó de plano el conjunto de la tradición artística. A pesar de la visión de Burkhardt sobre el matrimonio espiritual entre Grecia y Alemania, durante más de mil años, la Antigüedad, al menos en sus formas artísticas, no se consideró uno de los logros de la tradición europea. La idea de un

movimiento progresivo ni se les pasaba por la cabeza. El humanismo y el Renacimiento tuvieron que reinventar el pasado; es bastante significativo que el islam y el judaísmo fuesen anicónicos hasta el siglo XIX, como los primeros cristianos y más tarde los protestantes. Hubo que rescatar la representación, al menos en los ámbitos laicos.

Debemos procurar abordar la cuestión de la contribución de Grecia desde un punto de vista más particularista. Es cierto que el mundo clásico que surgió aventajaba en algunos aspectos al resto de civilizaciones, pero no sólo en lo militar y lo tecnológico, sino también en cuestiones de comunicación, en lo que he denominado la tecnología del intelecto para referirme al desarrollo de un código alfabético simplificado. En un artículo titulado «Las consecuencias del alfabetismo»[33], Watt y yo sugerimos que la invención del alfabeto allanó el terreno para un nuevo ámbito de actividad intelectual que habían impedido las formas previas de escritura (que fue, claro está, una de las grandes invenciones de la Edad del Bronce). Es una opinión que he modificado parcialmente, pero sin desestimarla. La adopción del alfabeto por parte de los griegos estuvo vinculada cronológicamente al extraordinario auge de la escritura, que abarcó ámbitos muy diversos que caracterizaron al mundo clásico y conformaron la base de gran parte del saber de aquella época. Si hay algo de enjundia en las afirmaciones de Finley sobre el individualismo, los nuevos estilos poéticos, la «discusión racional», un mayor conocimiento propio, la crítica del mito, se podría relacionar, sin duda, con una mayor capacidad de reflexión auspiciada por el alfabetismo a gran escala. Cuando la página nos devuelve nuestras propias palabras, el pensamiento se hace más profundo, más sagaz, más disciplinado incluso. También los pensamientos de los demás pueden someterse a una forma distinta de escrutinio cuando se presentan en «lenguaje visible». No todo era consecuencia de un nuevo alfabeto, sino que la escritura se introducía en una cultura que, tras un periodo de analfabetismo, se mostraba ansiosa por ponerse al día. Y así lo hizo, no sólo con la adopción de un nuevo alfabeto y de materiales distintos (se acabaron las tablillas de arcilla), sino al extender la escritura a un gran número de ámbitos artísticos e intelectuales, al ampliar los parámetros del alfabetismo.

En otros aspectos, las civilizaciones clásicas de la Antigüedad lograron cierta ventaja comparativa en determinados campos, especialmente en aspectos de la tecnología de la construcción que facilitaron los medios para edificar los inmensos monumentos que aún hoy adornan el paisaje de Europa y de Asia Menor. Se construyeron ciudades suntuosas en Grecia, en gran parte de Europa y Asia, y posteriormente en Roma. Dicho proceso sobrepasaría incluso el periodo clásico. En los reinos helenísticos «surgieron las ciudades griegas más importantes… lo que la convertiría a partir de entonces en la región urbanizada con mayor densidad del mundo antiguo»34. «La proliferación de ciudades griegas en Oriente vino acompañada por un apogeo del comercio internacional y de la propiedad comunal.»

La tecnología y la vida urbana son áreas de la actividad humana en las que se pueden observar avances específicos a largo plazo, lo cual resulta complicado en otros aspectos de la vida humana. En otros ámbitos es más difícil sustentar algunas teorías relacionadas con el proceso civilizador35. «Otras culturas» estaban igual de «civilizadas» en un sentido muy amplio. Sin embargo, en lo referente a tecnología los griegos no fueron los únicos edificadores de ciudades, pese al impacto que pudieran tener sus ruinas sobre los habitantes posteriores de la región. Y se beneficiaron, como el resto de Oriente Próximo, de la obtención de un metal barato, el hierro, que facilitaría la construcción en muchos sentidos. La expansión de la fundición del hierro, a partir de 1200 a.C., abarató las herramientas de metal y al mismo tiempo hizo que los pequeños productores redujesen su dependencia de las importaciones estatales o «de las grandes familias». Al ser el mineral de hierro fácil de conseguir, se avanzó en el proceso democrático, no sólo en Grecia.

Finley consideraba la supuesta singularidad de la Antigüedad europea inseparable del desarrollo posterior del capitalismo, tal como muchos han afirmado sobre el feudalismo. Ambos tenían que ser exclusivos porque el desarrollo ulterior de Europa fue exclusivo. En palabras de Finley, «la experiencia europea desde finales de la Edad Media en tecnología, economía y en el sistema de valores que las acompañaba, fue única en la historia de la humanidad hasta que comenzaron las exportaciones

recientes»[36]. Este enfoque teleológico lo comparten y lo justifican otros historiadores de la Antigüedad; por poner un ejemplo, un experto escribió con toda franqueza, reconociendo algunos problemas teleológicos:

> Al haber disfrutado en el pasado la Grecia y la Roma antiguas de un estatus especial en el pensamiento europeo, sólo hace falta dar unos pasos para hallarnos de nuevo ante los escritos políticos de Aristóteles y la práctica de la democracia en Atenas. Una vez tras otra, cuando rastreamos la historia de nuestra propia sociedad con el fin de entender su forma actual, nos encontramos siguiendo la pista de mitos sobre la Grecia antigua y, a través de ellos, sobre la historia de la Grecia antigua[37].

Sin embargo, el estatus especial en el pensamiento europeo del que habla el autor no tiene por qué implicar una exclusividad ni unos orígenes supremos. Simplemente da muestras de las atribuciones míticas que hacen los estudiosos del Posrenacimiento. Lo cual no le impide hacer extensas aseveraciones sobre la contribución de Grecia y Occidente a la historia mundial, en particular a la historia artística:

> La búsqueda en el mundo griego clásico del origen de muchos aspectos que son fundamentales para nuestro legado occidental no es un mito exclusivo de los europeos. Entre los siglos V y III a.C. nacen y manan en Grecia modos de pensamiento y expresión: el pensamiento político abstracto y la filosofía moral, la retórica como disciplina de pleno derecho, la tragedia, la comedia, la parodia y la historia, el arte naturalista occidental y el desnudo femenino, y la democracia como teoría y práctica[38].

La última frase contiene una afirmación muy contundente, por mucho que se limite a Occidente: el autor insinúa además que el mundo entero le debe ciertos modos de pensamiento a la Grecia antigua, de donde «manaron»; es una afirmación aún más contundente pero menos aceptable.

Pese a todo, muchos de estos aspectos estaban presentes en una forma embrionaria entre los griegos del periodo preclásico. Además, hablar de la filosofía moral como algo peculiar de Grecia, por ejemplo, es ignorar las obras de filósofos chinos como Mencio. Y es más grave aún obviar los elementos morales y filosóficos embrionarios de obras orales como las recitaciones del Bagre de los *lodagaa*[39]. Es cierto que el estudio de la retórica y de la historia puede tratarse de una característica propia de las sociedades que tienen escritura y deriva de su uso, tal como ocurre con el «pensamiento político abstracto» y otras disciplinas que enumera. Pero es

un error suponer que para entender el potencial de los discursos formales[40] y de la política[41], por ejemplo, hubiese que esperar a que los inventasen los griegos. Estas cuestiones tal vez se tratasen de forma más consciente porque el alfabetismo propicia la reflexión, pero ello no implica un vacío previo.

El historiador clásico Osborne se enfrenta a un problema que surge de su insistencia en la conveniencia de un enfoque «teleológico», al buscar en el mundo antiguo pruebas de «las condiciones para nuestro nacimiento como sociedad civilizada»[42]. De hecho, llega al punto de sugerir que «en cierto sentido la Grecia clásica creó el mundo moderno»[43]. Del mismo modo, se podría afirmar que el mundo moderno «creó a Grecia». Ambos se entrelazan. Todo lo bueno de la cultura europea tenía sus raíces en Grecia; era parte de nuestra identidad. Burkhardt llegó a hablar de un «matrimonio místico» entre Grecia y su propio país, Alemania, por el cual los antiguos tenían que poseer todo lo bueno que más tarde distinguiría a los modernos. A un lector crítico tales afirmaciones deberían, cuando menos, provocarle cierto escepticismo.

La economía

Gran parte de la singularidad de la Antigüedad, que en teoría estableció un camino independiente, estaba vinculada a los avances en el alfabetismo, que propiciaron que los griegos fuesen bien conscientes de sus propios logros y objetivos. Aparte del terreno del arte, a los griegos se les atribuyó cierta ventaja en la política. Sin embargo, si hubo un área en la que a los griegos no se les consideró innovadores fue la economía.

El influyente historiador de la Antigüedad, Moses Finley, se mostraba tajante en cuanto a la diferencia fundamental entre la «economía antigua» y la de las sociedades de la Edad del Bronce[44]. Si bien su visión le debe mucho a la obra de Karl Polanyi, también vuelve sobre la polémica del siglo XIX que, aunque se centró en dos estudiosos, Karl Bücher y Edward Meyer [45], en un plano más amplio se extendió a Marx y Weber. Bücher consideraba que la economía europea se desarrolló en tres planos: el doméstico, centrado en el *oikos;* el urbano, caracterizado por la especialización profesional y el comercio; y el de la economía territorial o

nacional; fases que a su vez se correspondían con la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna. Por su parte, Meyer hacía especial hincapié en la actividad mercantil en el seno de la economía antigua, es decir, en sus aspectos «modernos». Este último enfoque estaba en consonancia con la noción previa de Weber (más tarde la modificaría y se aproximaría a la de Marx) de que la sociedad romana ya estaba marcada por el capitalismo, al menos por un «capitalismo político»[46]. Según algunos autores, tras esta tendencia se oculta un problema general que, en palabras de Garlan, engloba teorías modernizadoras que «suelen concluir en una apología del sistema de explotación capitalista» al insistir en su existencia en los mercados de la Antigüedad[47]. El propio Finley no vaciló en descartar vínculos con el Oriente Próximo previo y con el capitalismo.

En el caso de la economía, nadie reivindica que fuese «inventada» por los griegos, como la democracia y el alfabeto. En realidad, según Finley, no poseían una economía de mercado, aunque sí que desarrollaron una forma diferente a las de la Edad del Bronce que más tarde propiciaría el carácter exclusivo de Europa. Pero desde esta perspectiva, el mercado en sí mismo sólo aparece con el capitalismo y la burguesía. No obstante, si bien sus inclinaciones marxistas impiden a Finley considerar que existan aspectos capitalistas con raíces en la economía antigua, al mismo tiempo le obligan a crear una versión que distinga a dicha economía de sus vecinas y se entienda como una etapa preparatoria para las etapas ulteriores de la historia europea.

A la luz del desarrollo capitalista, Finley estima que la «civilización europea tiene una historia exclusiva que es legítimo abordar como un objeto de estudio diferenciado»[48]. Según este esquema, «la historia y la prehistoria deben seguir constituyendo objetos de investigación diferenciados». Esto supone excluir de toda consideración «las importantes civilizaciones fundacionales del antiguo Oriente Próximo»; por lo común, se las considera prehistóricas mientras que a Grecia se la incluye dentro de la historia, a pesar de que la división no es de una gran racionalidad en cuanto a los modos de comunicación o a los modos de producción; tal vez en las sociedades clásicas se aprovechase mejor la alfabetización para la comunicación y la expresión y se empleasen más esclavos para la

producción, pero no era una sociedad exclusiva bajo ningún concepto. Según Finley no se puede considerar un argumento para la inclusión de las sociedades de Oriente Próximo la importancia de los préstamos y de las relaciones económicas y culturales entre el mundo grecorromano y Oriente Próximo; pasando por alto numerosas culturas, asegura que la aparición de la porcelana azul Wedgwood no implica la inclusión de China como parte integral de un análisis de la Revolución industrial.

Al contrario, subrayar dichas relaciones no constituye ningún error. Personalmente entiendo que la imitación de las técnicas de fabricación de porcelana en Delft y en el *Black Country* inglés, igual que en el caso del algodón indio, deben considerarse cruciales en el estudio de la Revolución industrial, pues fueron esos mismos procesos importados de Oriente los que conformaron la base de las transformaciones que acontecieron. En lo concerniente a la distinción entre historia y prehistoria, considero que no existen razones válidas para una dicotomía tan radical en dicha época en función del carácter de las pruebas relacionadas con el pasado, sobre todo si ello supone obviar la importante cuestión de la transición a partir de las culturas de la Edad del Bronce. No obstante, Finley hace un esfuerzo por distinguir la economía antigua basándose en razones más fundamentadas cuando escribe:

> Las economías de Oriente Próximo estaban dominadas por vastos complejos palaciegos –o templos– que poseían la mayor parte de las tierras de cultivo y prácticamente monopolizaban cualquier cosa que pudiese llamarse «producción industrial», así como el comercio exterior (que incluía el comercio entre ciudades, no solo con el extranjero) y organizaban la vida económica, militar, política y religiosa de la sociedad a través de una única operación compleja, burocrática y contabilizada para la cual la palabra «racionamiento», en su sentido más amplio, es la mejor descripción que se me ocurre. Nada de esto es relevante para el mundo grecorromano hasta que las conquistas de Alejandro Magno y más tarde de los romanos incorporaron grandes territorios de Oriente Próximo.

En consecuencia, añade, «no puedo tratar ninguna cuestión sin recurrir a secciones desconectadas»[49]. Oriente Próximo debe, por tanto, excluirse. Mientras que el mundo grecorromano era esencialmente un mundo de «propiedad privada», Oriente Próximo se acercaba al concepto de despotismo asiático, siempre y cuando «nos centremos en los tipos

dominantes, en los modos característicos de conducta». El Mediterráneo era una región de agricultura de secano (lo que otros autores eurocéntricos como Mann[50] consideran una ventaja fundamental para Europa), especializada en el cultivo del olivo; por su parte, los valles de Egipto y Mesopotamia necesitaban una compleja organización social para el correcto funcionamiento de los sistemas de regadío. Finley reconoce, no obstante, que los griegos de la época de Alejandro (356-323 a.C.), y más tarde bajo el dominio romano, controlaron esas regiones de regadío y desarrollaron en el norte del Mediterráneo una gran habilidad para el control del agua, aunque no para el cultivo. En cualquier caso, el agua no era sino un elemento más de la dicotomía. La idea de despotismo asiático y propiedad colectiva sigue la estela de las ideas decimonónicas sobre Oriente, cuya crítica abordaremos en el capítulo 4, así como más adelante, en el epígrafe «Política». Otro tanto ocurre con la idea de dominio, considerada en relación con el control del agua. Aunque los valles de tierras fértiles producían cultivos excepcionales y llegaron a ser de suma importancia, Mesopotamia contaba con muchas zonas de secano; mientras que la producción de aceitunas tenía una relevancia especial en el norte de África, por ejemplo en la zona de Cartago. Los complejos de templos que menciona Finley no se construyeron por todo el antiguo Oriente Próximo y, por otro lado, también existían en la sociedad clásica. El propio Finley menciona «el gran complejo de templos de Delos»[51], con sus detallados registros contables. Ninguna economía de la zona se plegaba a un único tipo y existían muchas similitudes entre las prácticas económicas de las distintas sociedades, las suficientes para restar crédito a cualquier versión que se centre solo en la singularidad griega.

No obstante, según Finley –y en la actualidad son muchos los que siguen su obra–, el nacimiento de la Antigüedad tiene que entenderse desde el punto de vista de un proceso histórico específico que tuvo lugar en Grecia y sólo en Grecia. Al declive de la civilización de la Edad del Bronce (un acontecimiento no del todo exclusivo), le sucedieron la Época Oscura de los poemas homéricos (que algunos consideran micénicos), el surgimiento de la Grecia arcaica y sus nuevas instituciones políticas y, por último, el advenimiento del mundo clásico.

Sin embargo, no se cuestionaba sólo la naturaleza de la economía sino si existía o no tal institución. En una reciente revisión del debate general, Cartledge sigue a Finley (y a Hasbroek) en cuanto entiende la polis como algo «exclusivo en la historia» (¿hay algo que no lo sea?) y argumenta que «"la economía" no era en realidad, y por tanto no se conceptualizaba como tal, un plano diferenciado, semiautónomo de la actividad social en la Grecia arcaica y clásica», pues «pertenecía a una clase de economía precapitalista en la que la distribución y el intercambio de bienes adoptaban formas algo distintas a las habituales en el mundo moderno, de ahí que fuesen preeconomómicas, sobre todo por la ausencia de un sistema de mercados interconectados que fijasen los precios»[52]. Se trata de una diferencia más amplia y abstracta que no hace distinción entre la Antigüedad y las sociedades de la Edad del Bronce. Una vez más, la inspiración proviene de Karl Polanyi[53]. En su obra *Comercio y mercado en los imperios antiguos,* Polanyi distinguía tres patrones generales de integración: reciprocidad, redistribución e intercambio. Dichos patrones se asociaban de forma más o menos exclusiva con marcos institucionales específicos. Como hemos visto, sobre las nociones decimonónicas en torno a la economía griega en tiempos arcaicos dominaba la idea de control por parte del *oikos*[54]*;* algunos autores consideraban que las transacciones mercantiles aparecieron más tarde. A partir de la voz de Polanyi, que se impuso en los estudios clásicos (aunque no en los de Oriente Próximo), las transformaciones de la economía se plantearon en un plano teórico más general, de modo que las sociedades anteriores se basaban en la reciprocidad y en la redistribución más que en el intercambio comercial. Aunque Polanyi admitía cierta mezcla, la tendencia era situarse a favor de categorías diferenciadas de «economía», de modo que un patrón excluía otro. Las transferencias mercantiles solo podían surgir en sociedades capitalistas. Sin embargo, a no ser que se defina el mercado de una forma muy limitada, no cabe duda de que existieron profusamente; en África, incluso con unas economías bastante alejadas de la Edad del Bronce, existían mercados reales en cada pueblo, ferias semanales que funcionaban bajo los principios del mercado, tal como Polanyi sugería. No se trata de una opinión personal, muchos historiadores y antropólogos del ramo la avalan. Esta discusión depende en parte de una

diferencia establecida entre mercados reales (un lugar físico) y un principio abstracto de intercambio mercantil. En mi opinión no existe lo uno sin lo otro. Polanyi insiste en lo que denomina la incrustación de la economía griega en otras precapitalistas, esto es, en su carácter no diferenciado con respecto al sistema social. Pero como muchos han apuntado, sólo se puede hacer si se ignoran los elementos mercantiles de dichas economías. Oppenheim, que simpatizaba con las opiniones de Polanyi, ya se mostró crítico ante esta omisión en relación a Mesopotamia. Muchos críticos han sugerido lo mismo respecto a la propia Grecia; aunque hay quienes, como Hopkins, pese a reconocer cierta debilidad, han defendido la existencia de diferencias categóricas. Tras examinar el caso de Mesopotamia y compararlo con Mesoamérica, Gledhill y Larsen sugieren que, al contrario que Polanyi y Marx, es necesario adoptar una visión más dinámica, menos estática, de la economía: «Debe resultar más gratificante desde un punto de vista teórico centrarse en los procesos que llevaron a ciclos de recentralización tras los episodios de "feudalización" a los que estaban sometidos los imperios antiguos que centrarse en cuestiones estáticas en lo esencial que sólo atañen a la institucionalización del proceso económico en fases de una mayor continuidad política. Una perspectiva a largo plazo sugiere sin duda que los imperios antiguos son más dinámicos y complejos en su trayectoria evolutiva de lo que suele creerse»[55]. En las primeras sociedades urbanas, como las de Mesopotamia o Centroamérica, los comerciantes eran importantes para el gobierno. Los reyes acadios intervenían a favor de los mercaderes que realizaban exportaciones, mientras que entre los aztecas negarse a comerciar servía como pretexto para un ataque[56].

El problema radica en que estas categorías económicas tienden a imponer la exclusividad con respecto al resto. Asumir la visión de Polanyi de que la redistribución dominaba la economía antigua (y, en ese sentido, era «no moderna») deriva en el menosprecio de cualquier cosa que se parezca a una transacción mercantil. Tal es el caso del estudio de Finley sobre la economía antigua, en el que sus esfuerzos en esta línea, como los de Polanyi, nacían de una aversión al mercado. Era parte integrante de la ideología socialista de ambos. La visión alternativa de Polanyi, que en otros

tiempos ejerció una notable influencia, no goza hoy de mucho crédito. A pesar de que Cartledge se sitúa claramente a favor de Polanyi, reconoce que el comercio era importante, no tanto el de alfarería como el de los metales (cosa lógica en la Edad del Bronce, y menos palpable con el hierro, más universal); alega, no obstante, que debemos reconocer la distinción de Hasbroek entre un interés de importación y un interés comercial. Pero ¿acaso son exclusivas dichas distinciones? En lo que a la generalidad de las sociedades anteriores se refiere, no poseemos pruebas, más bien al contrario, de que las sociedades neolíticas prescindieran del comercio. De hecho, en sociedades recientes del mismo tipo, el intercambio de bienes y servicios, no necesariamente a cambio de «dinero», ha tenido gran relevancia[57]. Aunque podemos encontrar mercados reales (lugares de comercio) que no funcionan de la misma forma que los contemporáneos, cuesta imaginarlos aislados de las presiones de los factores de la oferta y la demanda. Prueba de ello fue un contexto neolítico en el que trabajé y en el que experimenté un cambio al por mayor en moneda de concha (cauris) a principios de la década de 1980, cuando este tipo de dinero era cada vez más difícil de conseguir; no cabe duda de que la oferta y la demanda desempeñaban un papel determinante. A pesar de los intentos por parte de ambas administraciones (Ghana y la antigua República del Alto Volta) por sustituir esa forma de moneda, los cauris siguieron siendo relevantes en las transacciones fronterizas, así como en algunas actividades rituales. Sin embargo, conforme escaseaban, su valor como divisa «moderna» se fue incrementando. A mi juicio, el intento por disgregar los lugares de mercado y los principios del mercado (la oferta y la demanda) de otras formas de transacción está abocado al fracaso.

El carácter de las primeras economías y el papel del comercio también constituyen el tema principal de una reciente recopilación de artículos sobre el comercio en la Antigüedad que critica la obra de Finley[58]. Uno de los autores del volumen, Snodgrass, reconoce el uso de transporte pesado para la importación de hierro y mármol[59] en la Grecia arcaica, a pesar de establecer una definición tan limitada de «comercio» como «la compra y movimiento de mercancías sin conocimiento o identificación de un comprador posterior»[60]. De ahí que la mayoría de las remesas del periodo

no se puedan calificar de comercio puesto que se conocía al cliente final. Sugiere, asimismo, que debió darse una situación similar entre los fenicios, que tenían fama de ser los mayores comerciantes del Mediterráneo[61]. Aunque tal fuese el caso, su definición queda lejos de la idea habitual, o de sentido común, de comercio y parece inspirada por el deseo de hacer diferente y más «primitiva» a Grecia en el sentido polanyiano de la palabra.

La alternativa a tal afirmación no pasa por la idea de que dichas transacciones comerciales fuesen idénticas a las del mundo moderno. Tal como insiste Hopkins con razón, en la línea de Snodgrass, las mercancías se pueden intercambiar de muy distintas formas[62]. Pero por lo general siempre está presente un aspecto comercial, como se puede deducir de los acuerdos comerciales griegos y del reconocimiento de que en la etapa final del proceso de creación de una estatua arcaica el «cliente paga al artista y a su ayudante por un periodo de trabajo», así como por los costes del mármol y el transporte[63]. El pago se hace de varias formas. Una vez más insistimos en que dichas transacciones no son idénticas a las modernas (a pesar de que en este caso estén muy próximas a las de Miguel Ángel en las canteras de Carrara durante el Renacimiento), pero al menos son comparables y podemos considerar que pertenecen al mismo ámbito económico general. Aunque haya quien crea que el comercio griego presenta una distinción fundamental entre el interés de importación y el «comercial», también hay quien ve estas categorías como no exclusivas. Hopkins, a pesar de afirmar que el modelo de Finley de economía antigua es «sin comparación el mejor de los existentes», propone «una elaboración» en forma de siete cláusulas «para que tenga cabida el modesto crecimiento y posterior declive económicos». Tales sugerencias modifican radicalmente cualquier visión a la manera de Polanyi sobre la economía antigua, como la propugnada por Finley; aunque afirma que el modelo de Finley es «lo suficientemente flexible para incluir esta modesta dinámica»[64], se podría pensar que esta concesión se debió más bien a la presencia física en el debate del «carismático e influyente» académico, y que, en realidad, Hopkins señaló claramente los problemas de la postura «primitivista» sin por ello adoptar al mismo tiempo una «modernista».

Por lo tanto, los historiadores clásicos no aceptaron de forma universal el punto de vista de Finley. Tandy consideraba la nueva actividad comercial y el crecimiento demográfico del siglo VIII a.C. fundamentales para el desarrollo de Grecia, en particular a través de las colonias de ultramar y de los mercaderes, en su mayoría *aristoi* («los mejores»). A su vez, dicha actividad trajo consigo el desarrollo de la polis, el «declive de las formaciones redistributivas»[65] y el crecimiento de lo que él denomina «el limitado sistema de mercado, que fue el motor que generó las consecuencias finales del cambio económico y social: el comienzo de la propiedad privada, la transferencia de tierras, la deuda y la polis»[66]. Para él representa el comienzo del mundo capitalista, conclusión que lo sitúa claramente entre los «modernistas» más que entre los «primitivistas»; con el tiempo, la economía mercantil se establecería con solidez. No obstante, en este debate Tandy no hace sino retrotraer el «primitivismo» del *oikos* a la época prearcaica –donde la ausencia de mercados no deja de ser cuestionable–, lo que implica que ese tipo de economía, capaz de derivar en última instancia en capitalismo, sigue siendo una prerrogativa europea.

A pesar del debate entre historiadores antiguos, divididos en «modernistas» y «primitivistas», a pesar del empleo de las categorías de transacciones de Polanyi y de las afirmaciones de los sustantivistas, la idea de éstos sobre las economías «primitivas» (y la sociedad en general) pecaba de desinformación. Dichos conceptos establecen una distinción categórica entre la economía antigua y las anteriores (como en la obra de Tandy), o de manera alternativa, entre el mundo antiguo y las economías posteriores, en particular las «capitalistas», como en la obra de Finley. Se plantean entonces dos problemas. En primer lugar, las sociedades anteriores difieren sobremanera entre ellas, como las comunidades urbanas de la Edad del Bronce y las sociedades cazadoras y recolectoras de los bosquimanos *kung*. Considerarlos a todos «primitivos», sin establecer diferencias, es un planteamiento demasiado simplista. Un ejemplo de la inclusión de todas las culturas prealfabetizadas bajo una única rúbrica es la comparación de Tandy de esas sociedades «simples» con la Grecia de la Edad Oscura. Tandy entiende las expresiones «a pequeña escala» y «preindustrial» como eufemismos de «primitivo» que se emplean para no agraviar a los

estudiosos que consideran ofensivas las comparaciones entre la Grecia arcaica y los *san* del Kalahari. Dejando a un lado la terminología, el hecho es que traza una estrecha analogía entre la sociedad griega del siglo VIII y las comunidades «primitivas» no orientales; a su entender, hasta la organización de la polis, los primeros griegos eran «primitivos» en ese sentido y no eran lo que denominamos «occidentales»67. La comparación no es tan ofensiva como inapropiada; pueden buenamente existir sociedades no occidentales comparables a la Grecia arcaica, pero esta última se acerca, sin duda, más a la sociedad «moderna» que a los bosquimanos del Kalahari, que nunca han experimentado la revolución urbana de la Edad del Bronce. Meter en el mismo saco a sociedades tan heterogéneas como los bosquimanos, los «primitivos» y la Grecia arcaica puede convenir a proyectos de tinte ideológico como los de Finley y otros autores, pero cuenta con pocos apoyos en los datos que manejan los antropólogos.

En segundo lugar, aunque el énfasis en los distintos tipos de intercambio varía en función del contexto, constituye un error de bulto no reconocer la posibilidad de que exista la reciprocidad (como en las familias contemporáneas) a la par que las transacciones mercantiles. El estudio de estas últimas en África, por poner un ejemplo68, no implica que la economía política sea «capitalista» en un sentido decimonónico, sino que los mercados reales son muy comunes tanto en el comercio a corta distancia como a larga. El mercado se desarrolló desde bastante antes que Grecia hasta la llegada del capitalismo industrial. Weber veía en la expansión del latifundismo y su producción de excedentes el nacimiento del «capitalismo agrícola»69. A este respecto sigue a Mommsen, pero Marx lo critica, pues rechaza la mera idea del capitalismo en relación con la sociedad antigua70. Marx emplea el término para un modo específico de producción, inseparable del concepto de sistema de fábricas. Sin lugar a dudas, dicho sistema sólo aparecería como tal posteriormente, aunque ya mucho antes se dieron aspectos «capitalistas» fundamentales.

Debemos añadir que tanto Finley (en un innovador artículo sobre el matrimonio en la Grecia homérica) como Tandy utilizan comparaciones antropológicas; aunque como hemos visto suelen hacerlo (en particular Tandy), de un modo ahistórico y asociológico, comparando la Antigüedad

con una sociedad «primitiva» indiferenciada. Este enfoque viene respaldado por la controversia entre modernistas y primitivistas y también por la obra de Marx, que presta poca atención a las formaciones precapitalistas, salvo en sus *Formen* (edición de 1964), por la de Weber, que entiende las sociedades tradicionales como casos residuales, restos de análisis de sistemas más complejos (1968), y por Polanyi, que las considera opuestas a las sociedades mercantiles. Como se desprende del título del artículo de Polanyi sobre «nuestra obsoleta mentalidad de mercado»[71], estas posturas son profundamente ideológicas, pues introducen una actitud particular ante la sociedad moderna y la ubicuidad de sus actividades mercantiles. Sin embargo, dichas actividades no tienen por qué asociarse únicamente con el mundo moderno. Nuestra intención no es retomar la postura de los historiadores «modernizadores» del mundo clásico. Aunque la economía occidental contemporánea es muy distinta, esto no significa que no haya elementos en común, como el comercio y los mercados, si bien en dimensiones distintas. No reconocer la presencia de actividades mercantiles en el mundo antiguo es como ponerse una venda en los ojos[72].

Tal como hemos visto, apenas hay dudas de que la postura de muchos estudiosos sobre esta cuestión deriva de una visión ideológica de los mercados y de una oposición a su extensión por áreas de la vida humana cada vez más amplias, como siempre ha sido, con los consecuentes efectos perjudiciales, por supuesto. Pero el intento de considerar no mercantiles las sociedades tanto de la Antigüedad[73] como del antiguo Oriente Próximo[74] es tan utópico y poco realista como el de los que creen distinguir un «comunismo primitivo» y una ausencia de «propiedad privada» en el Neolítico o en sociedades cazadoras y recolectoras. Aunque es cierto que en algunos aspectos dichas sociedades eran más colectivas que sociedades posteriores, también estaban más individualizadas que otras[75].

Es evidente que la cuestión de los mercados está en clara relación con la posición de los mercaderes y los centros comerciales (emporios) que muchos autores han discutido en profundidad. Mossé, por ejemplo, concluye que los primeros eran hombres de «orígenes modestos» sin apenas relaciones con la vida de la ciudad. En Atenas el «mundo del emporio» era marginal. «El comercio pertenecía a la esfera privada»[76]. No obstante, los

mercaderes se relacionaban con el resto de la comunidad cuando, por ejemplo, necesitaban pedir prestado dinero a otros ciudadanos con el fin de llevar a cabo sus actividades comerciales, de ahí que se instituyera el préstamo marítimo, con un «mecanismo básico» que «perduró a través de la época helenística, romana, medieval y moderna hasta bien entrado el siglo XIX»[77], un testimonio de la continuidad del comercio, de las prácticas comerciales y de los emporios a lo largo de dos mil años. Es más, las instituciones existían desde antes incluso y en otras civilizaciones, allí donde había un comercio complejo y ciudades, lo que arroja más dudas aún sobre las argumentaciones de Polanyi, Finley y otros. Con ello no queremos decir que no existiesen diferencias entre los sistemas comerciales, pero también había similitudes muy significativas para la comprensión de la historia cultural. Así, según Gledhill y Larsen, la afirmación de Polanyi de que «en Mesopotamia nunca hubo mercaderes no supera un escrutinio más profundo»[78]. Asimismo, la afirmación de que la Grecia antigua no poseía economía[79] puede entenderse de igual modo a la luz de la obra de Tandy[80] sobre el poder del mercado en Grecia, de Millett[81] sobre el préstamo en la Atenas antigua y de Cohen[82] sobre la banca ateniense.

Polanyi se muestra bastante explícito a la hora de plantear la importante cuestión a la que nos hemos referido de las diferencias entre Grecia y Mesopotamia, entre la Antigüedad y las sociedades de la Edad del Bronce de Oriente Próximo[83]. A cierta escala el problema parece sencillo. Grecia pertenece a la Edad de Hierro, no a la de Bronce: con la abundancia de un metal más barato, la disponibilidad de herramientas y armas aumentó enormemente. Polanyi, en su línea, remite aquí a sus categorías de intercambio, reciprocidad, etc. Pero, a pesar de señalar lo que denomina como la base ampliamente distributiva de esas sociedades anteriores, también es consciente de la gran relevancia económica de otros modos de transacción. Las actividades comerciales que surgieron en Mesopotamia se interpretaron como comercio controlado por medio de equivalencias (precios fijados), dinero instrumental y puertos comerciales –que no mercados, opinión compartida por Finley, quien, como hemos visto, habla del monopolio ejercido por los grandes complejos palaciales o templos–. Tal como señalan Gledhill y Larsen –este último, un importante estudioso

de la economía mesopotámica–, la afirmación resulta bastante desacertada[84]; incluso donde no había mercados físicos, existía el mercado. Aunque Polanyi insiste en que no había una palabra para tal institución, se han encontrado al menos tres. Es más, el intercambio no se limitaba a un «comercio controlado»: los mercaderes actuaban por su cuenta y los más acomodados empleaban sus ganancias para adquirir casas. Ambos autores aluden a los archivos privados de Kanesh en Anatolia, que incluyen «cartas, contratos, cuentas, facturas de carga, textos legales, veredictos de diversas autoridades, notas y memorandos»[85]. Aportan pruebas de asociaciones mercantiles *(commenda),* tanto de tipo familiar como no familiar, de riesgos comerciales (que las asociaciones intentaban estimular) y del beneficio y la pérdida. Estos argumentos no suponen, según insisten citando a Marx, «difuminar todas las diferencias históricas y ver relaciones burguesas en todas las formas de sociedad»[86], sino reconocer a la vez la continuidad y la discontinuidad.

He apuntado que una de estas continuidades reside en el ámbito del comercio, cuya importancia y diversidad en las sociedades de la Edad del Bronce ha destacado el prehistoriador Gordon Childe. Cuando las sociedades urbanas se desarrollaron en Mesopotamia, los fértiles terrenos inundables generaban un abundante rendimiento a los agricultores, pero no les proporcionaban muchos de los materiales básicos, entre ellos madera, piedra y metales. Era necesario importar todos estos materiales, por lo general a través de los grandes ríos. Gracias a la revolución en el transporte, «la metalurgia, la rueda, el burro de carga y los barcos aportaron los pilares de una nueva economía»[87]. En consecuencia, el comercio adquirió cada vez mayor importancia, lo que llevó a establecer colonias comerciales como la de Kanesh durante el segundo milenio. Se convirtió en «un agente más potente de difusión cultural de lo que lo es hoy en día. Los artesanos libres viajaban en caravanas en busca de un mercado donde ejercer sus habilidades, mientras que los esclavos formaban parte de la mercancía. Éstos, así como toda la caravana o la compañía del barco, se instalaban en la ciudad. Los extranjeros en tierra extraña exigían los servicios de su propia religión… Si los cultos se transmitían [se da un ejemplo de un culto indio que se celebraba en Acadia], se podían difundir con la misma

facilidad técnicas artísticas y artesanías. El comercio propiciaba la divulgación de la experiencia humana»88.

El problema de la postura de Polanyi y de muchos de sus seguidores es que adoptan un enfoque categórico y holístico en torno a las actividades económicas en detrimento de uno histórico, pues las consideran redistributivas o de mercado, cuando en la práctica no existe tal oposición excluyente. Distintas prácticas simultáneas se dan cita en distintos contextos sociales: por ejemplo, reciprocidad en la familia, intercambio de puertas afuera, redistribución a cargo del Estado. Por supuesto, a estos modos de intercambio se les confiere distinta importancia en función de las diferencias en los modos de producción; al menos en lo relativo a los medios de producción se pueden señalar diferencias sustanciales en el tiempo entre el cultivo con azada y con arado, por ejemplo. Pero este cambio ni introduce ni elimina mercados. Es necesaria una consideración más matizada de la continuidad y la discontinuidad, del «modernismo» y el «primitivismo». Más aún, es necesario considerar el problema de las transacciones en una tabla, explícita o implícita, de modo que podamos evaluar el rango de posibilidades (en columnas) en relación con sociedades o modos de producción específicos (en filas). Dicho enfoque sería más sutil que el habitual enfoque histórico por categorías, a menudo exclusivista. De ese modo, podríamos evaluar la hipótesis de la exclusividad griega de una forma más satisfactoria.

Política

Para la política se suele emplear una definición análoga a la de economía, igual de limitada, que conlleva la apropiación total de algunos aspectos generales para su uso exclusivo respecto a la Grecia antigua. En este contexto, la política se entiende como «la política o políticas ejercidas por los estados, más que los procesos que intervienen en su adopción»89, una visión restringida que excluye claramente a las sociedades no estatales así como a un amplio abanico de actividades que muchos reconocerían como políticas. A la «democracia primitiva», propia de sociedades de pequeña escala, no se le presta la más mínima consideración.

Como consecuencia, el estudio de la política origina una serie de problemas análogos a los de la economía. Finley, por ejemplo, rechaza la posibilidad de la aplicación de las clases marxistas en la Antigüedad (puesto que no hay mercado) y entiende que tanto las clases como los mercados surgieron mucho después (con el «capitalismo»). Por otro lado, afirma que hay grupos de estatus, como los que propone Weber (caracterizados por el «estilo de vida», más que por la clase económica, como en Marx). Una vez más, su discurso no es del todo coherente ya que en cierto punto habla del surgimiento de una «clase media de agricultores relativamente acomodados, aunque no aristócratas, junto con un pequeño número de mercaderes, navegantes y artesanos»[90], alrededor del año 650 a.C., cuando aparecen como personajes en la poesía lírica. Dicho grupo constituía «la innovación militar más importante de toda la historia griega», pues se organizaba en una falange de soldados de infantería bien pertrechados, llamados hoplitas, que aportaban sus propias armas y armaduras. La «falange asigna por vez primera una importante función militar a las comunidades con más medios». Asimismo, el autor atribuye el origen («por vez primera») de otras características perdurables de la vida política moderna a la Grecia antigua, en especial la democracia y la libertad. Algunos autores le atribuyen incluso la política en sí misma y no hace mucho un estudioso del mundo clásico no ha tenido reparos en titular su libro *The Greek Discovery of Politics*[91]*;* en un reciente artículo, Žižek sostiene que lo que él y otros denominan «política propiamente dicha» apareció por vez primera en la Grecia antigua cuando «los miembros del *demos* (aquellos con un lugar bien definido en la jerarquía social) se presentaron a sí mismos como los representantes, los exponentes, del conjunto de la sociedad, de la auténtica universalidad»[92]. En este punto da la impresión de que la política se refiere solamente a la democracia; sin embargo, también se aplica a cualquier actividad de ámbito gubernamental, así como a la manipulación de la autoridad en ámbitos menos ambiciosos («política localista») y en sistemas que no tienen una autoridad constituida («acéfalos»).

En este y otros terrenos, las contribuciones griegas a los posteriores desarrollos económicos tuvieron gran importancia para Europa y, por ende, para el resto del mundo. Sin embargo, limitar las actividades políticas (o su

descubrimiento) a Grecia desde una perspectiva tan general o excluir la acción política supone utilizar esos conceptos de un modo muy específico. Una de las posibles restricciones que se le impone a la esfera política es afirmar que no existe como tal a no ser que esté separada institucionalmente, no personificada por la sociedad, como hace Polanyi respecto a la economía. Con todo, el hecho de que exista un proceso de evolución social que genere una mayor complejidad y que a su vez conlleve la «despersonificación» parcial de las actividades y su asimilación por parte de instituciones reales no significa que uno no pueda beneficiarse de las categorías de economía, política, religión o parentesco antes de que acontezcan. De hecho, los antropólogos siempre han actuado partiendo de la base de que es posible, como en el caso del propio concepto de sistema social en la obra de Talcott Parsons y de muchos otros sociólogos. El enfoque de algunos historiadores antiguos en torno a esta cuestión crea una brecha conceptual innecesaria entre historiadores de periodos históricos y tipos de sociedades distintos.

Hay tres aspectos de la política de la tradición clásica que se consideran diferentes entre sí y que se transmitieron a la Europa occidental: la democracia, la libertad y el imperio de la ley. Se asume que la democracia es característica de los griegos y se opone al «despotismo» o «tiranía» de sus vecinos asiáticos. Nuestros políticos contemporáneos invocan esta hipótesis como una antigua característica de Occidente en contraste con los «regímenes bárbaros» de otras partes del mundo. En un apartado posterior (capítulo 9), examinaré más detenidamente el aspecto actual de la cuestión; de momento me concentraré en el mundo antiguo. En su análisis de la democracia, Finley reconoce la posibilidad de que «existan ejemplos anteriores de democracia, las llamadas democracias tribales, verbigracia, o las democracias de Mesopotamia de las que algunos asiriólogos han creído hallar pruebas»[93]. A pesar de los hechos, comenta, su impacto en la historia, en sociedades posteriores, fue reducido. «Sólo los griegos descubrieron la democracia en el mismo sentido en que Cristóbal Colón, y no un navegante vikingo, descubrió América.» «Lo que se leyó en los siglos XVIII y XIX fueron los escritos griegos generados por la experiencia ateniense…» Y así fue, pero no deja de ser una apropiación europea y

literaria de la historia del «descubrimiento» de la democracia. Si asumimos, de acuerdo con Ibn Jaldún por ejemplo, que existieron democracias tribales en otros lugares, aunque no constituyeron un modelo para los europeos del siglo XIX, sí que lo fueron para otros pueblos. No obstante, es cierto que los griegos inventaron la palabra «democracia»; tal vez fueran los primeros que le dieron al término una forma escrita para que otros la leyesen, pero no inventaron la práctica de la democracia. La representatividad en una u otra forma ha sido una particularidad de la política y de los esfuerzos de muchos pueblos.

Uno de los pueblos «tribales» con los que he trabajado, los *lodagaa,* constituían un grupo no centralizado, acéfalo, del tipo que tan claramente describen Fortes y Evans-Pritchard en *Sistemas políticos africanos* [94], sociedades en las que existía un mínimo de delegación (o imposición) de autoridad y ninguna institución de liderazgo como las de sus vecinos del norte de Ghana, los *gonja*. Tales grupos disfrutaban con la idea de la ausencia de dominación política y de libertad, a pesar de que no contaban con una palabra específica para describirla. Se consideraban a sí mismos bastante libres, en el sentido de Robin Hood y su banda.

La presencia de políticas similares tuvo especial relevancia en regiones como África, donde se practicaba una agricultura sencilla con azada y rotativa. Sin embargo, se tiene noticia de grupos «republicanos» en el contexto de sistemas agrícolas más complejos (Edad del Bronce), generalmente en zonas montañosas que resultaban más difíciles de controlar desde un gobierno central. Oppenheim[95], por ejemplo, los constata en Mesopotamia y Thapar, en la India[96]. En China, en los «márgenes de agua» existió un sistema de gobierno similar, aunque más cercano al tipo *robinhoodiano* de los rebeldes primitivos o bandidos[97]. Para la zona del norte de África ya me he remitido a la obra del gran historiador Ibn Jaldún sobre las tribus del desierto. En Europa encontramos grupos del mismo tipo en regiones montañosas que escapaban al control de los Estados, como es el caso de los clanes escoceses o albaneses. Pero aún es más marginal la organización de los barcos piratas, que se basaba en principios «democráticos», como si tras escapar a la autoridad del Estado las comunidades eligiesen funcionar a través de un sistema más cooperativo, un

modelo similar al que existía en algunas colonias de América del Norte. En conclusión, y al margen de las palabras, bajo ningún concepto se puede afirmar que los griegos «descubrieran la libertad individual» o la democracia. Además, la contraposición con el antiguo Oriente Próximo recuerda demasiado a la discutible idea de los despotismos asiáticos y de otros lugares que durante tanto tiempo ha determinado el pensamiento europeo respecto a las culturas orientales.

Ni siquiera a los gobiernos con un fuerte poder central se les deja ejercer su autoridad sin tener en cuenta «al pueblo». En ocasiones, esto degenera en interrupciones violentas. En varias partes del mundo surgieron movimientos de protesta, resistencia o «libertad», independientemente de los posibles estímulos de la Grecia antigua. No se puede asumir que los levantamientos populares que determinaron el cariz de los acontecimientos en el Irak de la posguerra en 2004, al menos entre los suníes, estuviesen relacionados con dicho legado. Otro tanto se puede decir de movimientos anteriores acontecidos en la India o China. Ni el ímpetu ni el origen parten de Grecia o de Europa, a pesar de que lo hagan sus manifestaciones modernas. Se relacionan con el problema permanente de la delegación o imposición del poder en los sistemas de gobierno centralizados y, en consecuencia, con la «fragilidad de la autoridad» que a veces los determina.

El efecto del mundo clásico sobre la Europa posterior o la historia global no es tan fácil de dirimir. Tal vez que Occidente vea la democracia ateniense como un modelo, pero no constituía el único tipo de régimen que existía en Grecia. También había «tiranía». Ni la tiranía ni la democracia tenían los mismos valores que hoy se les adjudican. De hecho, Finley considera que a menudo la tiranía se imponía por clamor popular, lo que rompía con el monopolio aristocrático del *demos.* «La paradoja reside en que, al alzarse por encima de la ley y de la constitución, los tiranos acabaron por fortalecer la polis y sus instituciones y ayudaron al *demos,* al pueblo en su conjunto, a alcanzar un nivel de conciencia política que en algunos estados llevaría al gobierno del *demos,* la democracia»[98]. En consecuencia, hay quien asegura que la tiranía allanó el camino a la democracia (tanto como la esclavitud a la libertad), sin duda una visión bastante optimista del mundo. En cualquier caso, hubo una oscilación entre

ambas, no un desarrollo directo, pues en la Antigüedad muchos pensaban que la democracia era algo malo. Tampoco en Europa la democracia alcanzó un estatus positivo sin fisuras hasta el siglo XIX[99], con el desarrollo de gobiernos centralizados cuya burocracia y ejércitos, de un crecimiento acelerado, exigían una continua contribución financiera de las masas a través de los impuestos. Incluso por aquel entonces algunos pensadores políticos seguían abogando por un dominio más fuerte de los «mejores», de «unos pocos», de la «elite».

Entonces, ¿tan diferente era Grecia de sus vecinos? No cabe duda de que la diferencia existía, pero siempre depende de cómo se valore su alcance. La mayoría de los estudiosos clásicos vindican de una forma extravagante la exclusividad de su contribución. Davis habla de nuestro legado democrático, de la «revolución ateniense», de que los griegos «tenían razón al pensar que, en comparación con el resto, eran mucho más civilizados»[100]. Pero se pasan por alto otras sociedades. También Castoriadis entiende que Grecia «creó la democracia»; llega incluso al punto de escribir que «el interés por el Otro se inicia con los griegos. Este interés no es sino un fruto más de la evaluación y el cuestionamiento críticos de sus propias instituciones»[101]. No cabe duda de que los griegos reflexionaron sobre sus instituciones; era un aspecto de la extensión del alfabetismo, que genera una mayor capacidad de reflexión[102]; pero creer que fueron ellos los que iniciaron un interés por el Otro supone prescindir del carácter de la sociedad humana. El interés por el Otro ha sido una constante de la conducta del ser humano, a pesar de que haya adoptado formas muy diferentes. Entender dicha cualidad como un aspecto de la «modernidad» de Atenas es incurrir una vez más en una interpretación errónea de la sociedad humana, así como del concepto de lo moderno.

La idea de la invención de la democracia por parte de los griegos resulta igual de sospechosa. En el pensamiento europeo halló expresión la idea de que sociedades mucho más simples ya manifestaban características democráticas. Por supuesto, existía la visión hobbesiana de las sociedades antiguas enzarzadas en una guerra de todos contra todos que sólo podía contenerse mediante la incorporación de un líder autoritario, una forma temprana de organización estatal. No obstante, existía también la visión de

filósofos como Kropotkin y sociólogos como Durkheim, que consideraban característicos de estas sociedades el «apoyo mutuo» o la solidaridad mecánica de sistemas segmentarios. Ambos autores influyeron en el pensamiento del antropólogo Radcliffe-Brown (conocido entre sus colegas del Trinity College de Cambridge como «Brown el Anarquista»), quien desarrolló el concepto de sistema político segmentario en sociedades de filiación no estatal que dominaría la discusión sobre los sistemas políticos africanos a los que me he referido con anterioridad. Los sistemas segmentarios practicaban una mezcla de democracia directa y representativa, así como una reciprocidad tanto de tipo positivo como negativo, a la par que una «justicia distributiva»[103].

Otra forma fundamental que tenía el pueblo ateniense para determinar sus opciones eran las votaciones (por medio de un voto escrito). Sin embargo, no se trataba de un procedimiento originario de Grecia. En su estudio sobre los orígenes de la democracia, Davis sólo menciona a Cartago en relación con las guerras, nunca por su sistema político. Fenicia recibe un trato más sumario aún. Sin embargo, la colonia fenicia de Cartago votaba cada año a sus magistrados o sufetes, que constituían la autoridad suprema en tiempos de Aníbal. Hay quienes han visto el término como un sinónimo de *basileus* o *rex,* otros creen que la institución proviene de Roma, pero los expertos semitas afirman que en el siglo v eran los dos sufetes quienes ejercían la autoridad en Tiro[104]. «Algunos autores han propuesto un vínculo entre la institución regular de un sufetato anual en Cartago y una "revolución democrática" que en teoría tuvo lugar en la ciudad púnica como consecuencia de la Primera Guerra Púnica», una hipótesis inspirada por Polibio, el historiador griego (aprox. 205-123 a.C.), quien sufrió prisión en Roma y acompañó a Escipión durante la destrucción de Cartago en el año 146 a.C. Polibio escribió: «En Cartago la voz del pueblo dominaba las deliberaciones, en la época en que en Roma el senado ostentaba más poder que nunca. Para los cartagineses era la opinión de la mayoría la que prevalecía; para los romanos, la de la elite de los ciudadanos»[105]. Dicho de otra manera, se practicaba un modelo de democracia representativa mediante la asamblea popular no sólo en Cartago, sino también en Asia, en la ciudad más importante de Fenicia, Tiro.

En realidad, no es un error comparar las disposiciones políticas de Grecia con las de los semitas occidentales de Fenicia, pues compartían unas condiciones geográficas similares. Ambas eran «territorios rotos, desmembrados geográficamente, sin un eje organizativo central»106; en Fenicia los montes del Líbano, con sus bosques, se extendían hasta el mar, mientras que en Grecia la costa era accidentada, de valles estrechos. En ambos casos, los habitantes miraban más hacia el mar que hacia la tierra. Estas condiciones se conciliaban con «el mundo libre de las ciudades-Estado…, numerosas y pequeñas» que se solía contraponer a los «despotismos orientales de carácter militar y burocrático de Egipto y Mesopotamia». Pero la contraposición no es del todo correcta, tal como señala Astour, puesto que Mesopotamia empezó siendo un conjunto de pequeñas ciudades-Estado «y sobrevivieron sólidos reductos de autonomía municipal en ciudades mayores, incluso bajo el despótico Imperio neoasirio. La propia Asiria comenzó siendo una ciudad-Estado casi republicana»107. En algunos casos se elegía por un periodo de un año a los magistrados entre los habitantes más acomodados108. Childe se refiere a estas ciudades-Estado de Mesopotamia como «democracias primitivas». En consecuencia, no existe una acusada diferencia entre el despotismo oriental y la democracia de la polis, griega o fenicia. En relación con Mesopotamia, donde abundaban las ciudades-Estado, Adams escribe: «Cuarenta años después el sucesor en el trono de Uruk todavía se veía obligado a compartir con una asamblea su poder de decisión en los asuntos bélicos»109. Esta afinidad entre ambas es lo que Astour considera clave para la implantación de colonias semitas en Grecia y, más tarde, para la conquista griega de la costa fenicia.

Entiendo que el deseo de alguna forma de representación, de que se escuche nuestra voz, es intrínseco a la condición humana, a pesar de que siempre surgen voces autoritarias entre la elite en contra de dicha práctica, que a veces prevalecen durante largos periodos. Finley110 sugiere que incluso en la época moderna muchas democracias representativas se han convertido en instituciones elitistas como resultado de la profesionalización de la política, un elitismo que elecciones anuales como las de Cartago

ayudarían a combatir[111]; existirían más cambios, más dimisiones, más participación ciudadana.

El segundo de los tres aspectos políticos supuestamente heredados de Grecia es la «libertad», de nuevo un aspecto que se ha asociado con su ideología explícita de promoción propia, a pesar de que no cabe duda de que practicaban la esclavitud extensiva, al igual que los romanos. Esta modalidad de mano de obra continuaría en una Europa más tardía, a pesar del tan a menudo vindicado compromiso con la libertad; de hecho, en el periodo carolingio los esclavos constituían una parte considerable de las exportaciones del continente. Continuaron existiendo diversas formas de mano de obra esclavista hasta casi prácticamente la Revolución industrial, denominada también por algunos autores como «esclavitud asalariada», puesto que los individuos no tenían acceso directo a los medios de producción y por lo tanto se veían obligados a trabajar para un patrón. La libertad, en consecuencia, es una cualidad más compleja de lo que cabría pensar. Y tal como señaló Isaiah Berlin, es necesario distinguir entre los conceptos negativos y los conceptos positivos de libertad: entre estar libre de interferencias y coacción, lo que se considera algo bueno, y ser libre para lograr la realización personal, lo cual fácilmente puede derivar en una justificación para coaccionar a los demás[112].

A pesar de estos lapsus evidentes, la noción de libertad como atributo europeo heredado de los griegos reaparece de vez en cuando. En su análisis de la incapacidad de las sociedades musulmanas posteriores para «modernizarse», Lewis desgrana numerosas respuestas alternativas a la pregunta de «en qué se equivocaron» que van desde la presencia del fundamentalismo a la ausencia de democracia. Acabará decantándose por «la falta de libertad: libertad de pensamiento, sin constricciones ni adoctrinamiento, para cuestionar, investigar y hablar; libertad económica frente a la corrupción omnipresente, libertad de las mujeres frente a la opresión masculina, libertad de los ciudadanos frente a la tiranía»[113]. A pesar de que se considera casi un monopolio de Occidente, utilizada en contextos tan amplios la libertad significa muy poco. La libertad de pensamiento implica secularización, factor muy importante a la hora de desarrollar nuevas soluciones, nuevos conocimientos. No cabe duda de que,

si se rechazan o descalifican las respuestas religiosas, se abre la puerta a otras. Pero para muchos autores esta solución presenta sus propios problemas y preferirían limitar el campo de actuación de la religión, sin tener por ello que decantarse por una secularización absoluta. Sin embargo, si profundizamos en la pregunta de Lewis, Oriente Próximo también se queda atrás por razones más concretas en la llamada «revolución del conocimiento», que afectó a esas operaciones mentales de las que él habla. En parte, como he apuntado, se debió a la ausencia de la imprenta como elemento clave para la circulación de la información, así como para la Revolución industrial y para la expansión de las redes comerciales (Atlántico y Pacífico) que la precedió y la sucedió. Con la apertura de los grandes puertos marítimos del Atlántico, estas redes de intercambio entre Europa occidental y el resto del mundo dejaron de lado a Oriente Próximo. Hay factores mucho más específicos y concretos que las libertades tan genéricas de las que habla Lewis.

Por otro lado, la libertad es relativa, no es un concepto absoluto. La libertad para los chiíes iraníes no es la misma libertad que para los suníes, los kurdos u otras minorías; se determina únicamente por la mayoría de un electorado más o menos arbitrario; y, aun así, la «democracia» en cualquiera de sus formas constituye un rasgo de libertad para la mayoría. Los procesos electorales pueden funcionar cuando se votan políticas concretas; sin embargo, cuando el grupo de referencia posee un carácter étnico o religioso propio, difícilmente se le puede llamar representativo. La libertad para un grupo es subordinación para otro. No puede haber libertad para los habitantes aborígenes de Australia o de Estados Unidos. Para ellos la libertad se vería como una derrota de la mayoría, compuesta por conquistadores venidos de fuera, algo que a los defensores de la libertad universal les costaría aceptar.

La libertad, insiste Finley, es la cara opuesta de la esclavitud. Ésta, afirma, estaba vinculada con la libertad, sin duda, una especie de paradoja:

> Los griegos, como bien sabemos, descubrieron tanto la idea de libertad individual como el marco institucional en el que practicarla. El mundo pregriego –el mundo de los sumerios, los babilonios, los egipcios, los asirios, y debo añadir también a los micénicos– era, en un sentido muy profundo, un mundo sin hombres libres, tal como Occidente ha dado en entender este

> concepto… Un rasgo fundamental de la historia griega, en resumen, es el avance, codo con codo, de la libertad y la esclavitud[114].

Existen también historiadores que han intentado relacionar los logros y la singularidad del mundo clásico con su utilización de la esclavitud, o en términos marxistas, con el modo de producción esclavista. Sin duda, el control total de la fuerza de trabajo debió de ser de un valor inestimable para la construcción de los imponentes edificios que distinguieron a ese mundo. Sin embargo, otras modalidades de organización de la mano de obra han logrado resultados similares. En cualquier caso, no está claro el alcance de la utilización de la mano de obra esclavista, estimulado siempre por la conquista militar. Muchas actividades del mundo clásico se llevaban a cabo mediante otros tipos de mano de obra, algunos de los cuales constituyen modalidades de mano de obra servil no muy diferentes de la propia esclavitud. Sea como sea, no contamos con una idea clara sobre los niveles comparativos del empleo de mano de obra esclavista en las distintas civilizaciones de la Edad del Bronce. En ocasiones se afirma que, aunque la esclavitud se dio en todas ellas, sólo era «predominante» en el mundo clásico. El predominio es un concepto que resulta complicado emplear, tal como señala Love[115]. Nadie duda de la expansión de la esclavitud, como resultado en gran medida de la agresiva política militar del Estado, así como de su éxito comercial; sin embargo, existían otras modalidades significativas de mano de obra, sobre todo en los sectores urbanos y artesanos. Adams reflexiona sobre el problema de la esclavitud en el antiguo Oriente Próximo[116] y concluye, aludiendo a Finley: «En consecuencia, la controversia entre los historiadores económicos soviéticos, que califican a las primeras sociedades estatales de sociedades "esclavistas", y los especialistas occidentales, que insisten en las cifras relativamente pequeñas de esclavos en algunos ámbitos, es más una cuestión de nomenclatura que de sustancia». La caracterización como «sociedades esclavistas» se basa en la esclavitud como institución «predominante» en la época clásica, mientras que en Mesopotamia era marginal[117]. Aunque la extensión que adquirió la esclavitud en el Mediterráneo clásico fue importante, no constituía una institución exclusiva

y su preponderancia tiende a exagerarse. El concepto de «libertad» no depende en absoluto de cifras.

A pesar de que Finley reivindica la presencia central de la esclavitud en la vida social de Grecia (era «un elemento básico de la civilización griega»)118, reconoce la existencia de una amplia gama de modalidades de mano de obra que contribuían a la fuerza de trabajo. En el campo, los minifundistas aceptaban trabajo temporal retribuido, sobre todo durante la cosecha; había «una simbiosis entre la mano de obra libre y la mano de obra esclavista»119. En las ciudades existía una bolsa de trabajo esporádico de mayor volumen. Sin embargo, «cuanto más avanzadas fuesen las ciudades-Estado griegas», más probable era que contasen con una «auténtica esclavitud». Aunque la esclavitud resultaba fundamental en Grevia, no era la única ni la principal fuente de mano de obra, ni en la agricultura ni en ningún otro ámbito120. Tampoco está claro que no hubiese sociedades caracterizadas por cierta libertad; sin duda, en Mesopotamia existía mano de obra no esclavista.

Pese a todo, el punto de vista alternativo reside en el quid de la visión de Finley de la Antigüedad, a la que considera diferente a las grandes sociedades de la Edad del Bronce del antiguo Oriente Próximo, en parte debido a la ausencia de agricultura de regadío, pero también a que «descubrieron la libertad individual», a la vez que practicaban la esclavitud. Childe entiende, asimismo, que la filosofía griega de la Edad del Hierro se plantea la cuestión del individuo y la sociedad (al igual que la filosofía india); en concreto lo considera la especulación personal de unos individuos emancipados de la completa dependencia del grupo gracias a la aparición de las herramientas de hierro y del dinero acuñado121. No obstante, se muestra más prudente cuando afirma que estas preocupaciones ya existían en la remota Edad de Piedra, por lo que los conceptos de libertad e individuo no eran exclusivos de Grecia. Me parece una apreciación de todo punto correcta.

Finley acierta al «interesarse por el lenguaje empleado para describir dichos estatus», y es en este contexto en el que él y otros («como bien sabemos») pueden hablar del «descubrimiento» de la libertad. Justifica su postura señalando que ninguna lengua de Oriente Próximo o del Lejano

Oriente (incluido el hebreo) cuenta con una traducción de la palabra «libertad» (*eleuthería* en griego, *libertas* en latín). Si tenemos en cuenta que existía una institución próxima a la esclavitud en el resto de sociedades que menciona, fuese o no «básica» o «predominante», parece inconcebible pensar que no se reconocía una diferencia entre la esclavitud y la ausencia de ella, incluso aunque no existiese una única palabra para designarla. A pesar de que la esclavitud existía entre los grupos con los que trabajé al norte de Ghana, no había una palabra específica para describir el estado de libertad; sin embargo, no por ello hallaba dificultades el pueblo para distinguir entre un «esclavo» (o «peón») y el resto de individuos. Es más, si no eras esclavo *(gbangbaa),* se daba por hecho que eras libre y que no necesitabas ninguna distinción específica.

La tercera contribución que en teoría hizo la Antigüedad a la política fue el imperio de la ley, un aspecto que suele vincularse con la tradición romana. Aunque los romanos desarrollaron un elaborado corpus de leyes escritas, al igual que otras sociedades alfabetizadas, sería un error suponer que las culturas orales no se conducían conforme a leyes en un sentido más amplio, como han señalado Malinowski[122] e innumerables antropólogos, y de forma especial Gluckman, en su detallado estudio sobre el derecho entre los *barotse (lozi)* de Zambia[123]. En realidad, los miembros de culturas alfabetizadas han interpretado el concepto del «imperio de la ley» con una notable estrechez de miras. Se han escrito manuales sobre derecho *nuer,* derecho *tswana* y otros muchos sistemas; muchas veces estas leyes orales se han incorporado a los códigos escritos de las nuevas naciones a las que se adhirieron. Es cierto que los recientes acontecimientos en el África subsahariana pueden dar la impresión de que el derecho no estaba garantizado en dicho continente; pero los recientes acontecimientos en Irak, los Balcanes o en Europa del Este e incluso en Europa occidental producen la misma impresión. El empleo de la fuerza militar, sea donde sea, va en contra del imperio de la ley, aunque esta última haya surgido como consecuencia de semejantes acciones.

Si pasamos a un plano más específico, la tan extendida idea de que los derechos de propiedad individuales son una invención del derecho romano –u occidental– ignora por completo los sofisticados análisis que han

realizado los antropólogos sobre el orden legal en culturas orales. ¿Qué sociedad agrícola puede funcionar sin tener derechos excluyentes (que no necesariamente exclusivos o permanentes) sobre el terreno que se cultiva? Los *lodagaa* del norte de Ghana, una cultura oral en la que no faltaba la tierra de cultivo, señalaban las lindes de los terrenos con mucha claridad, por medio de piedras, a menudo pintadas con cruces negras que avisaban de los peligros (místicos, en gran medida) que entrañaba el allanamiento. Aunque no eran frecuentes, existían las peleas por las lindes, como en todas las sociedades vecinas. Y solían resolverse por medio de procedimientos legales reconocidos, controversias, intermediarios o amenazas de violencia. Por supuesto, las culturas escritas más complejas cuentan con sus propios métodos, como el registro y las escrituras, que se utilizaban en todas las sociedades posteriores a la Edad del Bronce. En China había «contratos» escritos que servían como «documentos de declaración», incluso para la transferencia de tierras, ya desde el periodo Tang. Un ejemplo de contrato del Taiwán del siglo XIX empieza así: «El ejecutor de este contrato de la venta irrevocable de tierra de cultivo de secano…»124. El vendedor prosigue contando que ha consultado a parientes cercanos para saber si querían comprar y, al ser su respuesta negativa, procede a la venta «porque mi madre necesita dinero». La transacción se hace por escrito «porque nos tememos que un acuerdo oral no sea del todo fiable», lo que indica que en principio también se podían transferir derechos sobre la tierra de forma oral, sin recurrir a procedimientos escritos, aunque fuese menos seguro.

Muchos historiadores sostienen que la idea misma de tales derechos no existió hasta el advenimiento del derecho romano en Europa. Por ejemplo, Weber da por hecho, en la línea de su maestro Mommsen, que la condición original del hombre era «esencialmente comunal»125; y otro tanto hace Marx. Sin embargo, es muy distinto que los historiadores decimonónicos realicen este tipo de afirmaciones a que lo hagan profesionales del siglo veinte. Los estudiosos de otros tiempos no contaban con las posibilidades de documentación actuales y albergaban ideas extravagantes sobre el pasado. Los autores más recientes tienen acceso a todo un mundo de estudios sobre sociedades recientes, con economías políticas vagamente similares, que demuestran la validez de la noción de Maine en torno a una

jerarquía de derechos sobre la tierra, algunos de los cuales recaían en el individuo y otros en grupos particulares. Su tabla prescinde de la vieja dicotomía entre individual y comunal, categorías que no sirven para determinar los sistemas de posesión de las sociedades, tanto del pasado como del presente. Las sociedades prealfabetizadas también disponen de jerarquías de derechos, de las dos modalidades que *grosso modo* se pueden denominar individual y colectiva[126]. Surgen evidentes peligros metodológicos a la hora de comparar las disposiciones legales de la Antigüedad con el resultado del estudio minucioso de un sistema judicial prealfabetizado casi contemporáneo como el que elaboró Gluckman en Zambia, donde contaba con una buena base de pruebas. Sin embargo, es preferible un procedimiento tal a la asunción generalizada de una etapa comunal, que pertenece más al terreno del mito que al de la historia. El rechazo de las «fuentes» alternativas es en parte una cuestión de ignorancia, de aislamiento de las respectivas disciplinas, que da como fruto una historia deficiente.

La religión y la «Atenas negra»

Una solución parcial al problema general de la cultura griega la aportan estudiosos que no han partido de la singularidad de la sociedad clásica, sino que, por el contrario, han intentado establecer conexiones y continuidades con el Egeo y con Oriente Próximo, sobre todo con Egipto y el sur del Levante; tal es el caso de la obra de Bernal, por ejemplo, o de otros autores con respecto a Mesopotamia y al norte del Levante. Exagerar el papel de Grecia y minimizar su actividad mercantil y su economía de mercado significa pasar por alto un amplio contexto de logros griegos, sus contactos con Fenicia y Egipto, al igual que su importancia comercial en los mares que rodeaban sus costas, en el Mediterráneo oriental y en el mar Negro. Éstos son los puntos principales de la crítica que aborda Bernal en su *Atenea negra*.

Bernal[127] se refiere a la interpretación aceptada de la historia cultural de la antigua Grecia como «modelo ario», basada en la idea de una invasión de hablantes indoeuropeos (o indohititas, en una categoría más amplia), que

en teoría contribuyó con mayor fuerza a desarraigar la historia europea de la de sus vecinos y a rechazar las influencias semíticas (y las afroasiáticas, la familia que engloba todas esas lenguas y otras muchas) provenientes de las costas orientales del Mediterráneo. Este modelo casa con el afán de infravalorar las conexiones no sólo con Fenicia, sino con Egipto, que según Bernal contribuyeron en gran medida a la civilización griega, tal como se infiere del título de su obra principal[128]. Bernal entiende que el modelo ario hizo que «la historia de Grecia y sus relaciones con Egipto y el Levante se plegasen a la visión decimonónica del mundo y, en concreto, a su racismo sistemático»[129]. Rechaza este enfoque a favor de lo que denomina «un modelo antiguo revisado» que acepte las historias antiguas de la colonización egipcia y fenicia de Grecia, esto es, que acepte que Grecia experimentó la influencia de los contactos a través del Mediterráneo oriental, con el consecuente influjo sobre su lenguaje, su alfabeto y, en un plano más general, su cultura, tal como Herodoto sugirió desde un principio (de ahí el nombre de «modelo antiguo»).

Uno de los problemas del planteamiento de Bernal es que el trasvase de énfasis del modelo antiguo al modelo ario no se produce hasta el siglo XIX, con el desarrollo del racismo y del antisemitismo. No cabe duda de que tales sentimientos se robustecieron en aquella época, con el dominio de Europa en el mundo que siguió a la Revolución industrial. Pero Bernal entiende la aparición de estas actitudes como un desarrollo nuevo vinculado al nacimiento de la filología indoeuropea en la década de 1840, que motivó un «rechazo inaudito» a cualquier conexión entre el griego y las lenguas no indoeuropeas.

Pese a todo, desde mi punto de vista, la tendencia al rechazo de las conexiones orientales se remonta a problemas de índole más general, cuestiones de «raíces» y de etnocentrismo que se agravaron con la expansión del islam a partir del siglo VII[130], las derrotas de los cruzados y la pérdida de Bizancio por parte de los cristianos. En aquella época la oposición entre Europa y Asia mudó de forma hacia una oposición entre la Europa cristiana y el Asia islámica que heredarían los antiguos estereotipos de «democrática» y «despótica», respectivamente. El islam se concebía como una amenaza para Europa, y no sólo militar –como ya era en el

Mediterráneo desde hacía tiempo–, sino también moral y ética; Dante relega a Mahoma al octavo círculo del infierno. A una escala mayor, el etnocentrismo nos separa los unos de los otros y nos permite definir nuestra identidad. En cambio, no es buen consejero para la historia, sobre todo para la historia mundial.

Otra de las razones por las que se me antoja equivocado el planteamiento de Bernal, que data en fecha tan tardía el desarrollo de las actitudes etnocéntricas, es que este autor reconoce que el «manantial» del Renacimiento y de los humanistas fue la «literatura clásica». En aquellos tiempos se privilegió el pensamiento griego y romano frente al resto y éste proporcionó al humanismo «la mayor parte de su estructura básica y su método». Se dejaron de lado los posibles vínculos con Oriente Próximo, con las culturas semíticas y afroasiáticas, incluida Cartago, así como la influencia del islam, que ya en la época del Renacimiento llevaba siglos presente en Europa, de una u otra forma. La Antigüedad actuó de refrescante contraste frente a la cristiandad medieval, y la Antigüedad la encarnaban Grecia y Roma, cuyas escrituras eran legibles.

Por otra parte, Bernal sostiene que existen suficientes paralelismos entre la religión y la filosofía, por ejemplo, para afirmar que la religión griega es fundamentalmente egipcia y fue fruto de la colonización. Algunas pruebas se deducen de comparaciones lingüísticas; sin embargo, mi limitada experiencia en filología de lenguas africanas me indica que dichas comparaciones son a menudo demasiado difusas y arriesgadas para servir de base a conclusiones culturales de gran calado. En cualquier caso, y por poner un ejemplo, las religiones experimentan constantemente invenciones y declives, obsolescencias y creaciones, lo cual hace que sea menos fructífero buscar en ellas préstamos, como en el caso del culto al toro al que Bernal concede tanta importancia. Cualquier grupo ganadero es susceptible de profesar cultos similares; y también en este caso, tales cultos caen en desuso de vez en cuando y son remplazados por otros nuevos. En su lugar, yo le concedería mayor importancia a lo que los antropólogos han llamado invención independiente en este ámbito de lo que su hipótesis sugiere. Esto no es así en todos los campos; la influencia de los jeroglíficos egipcios en la escritura minoica se acepta por regla general, al igual que la influencia de la

columna egipcia en la arquitectura griega. Pero en el caso de los cultos religiosos la invención es independiente.

Las influencias, claro está, funcionan en ambas direcciones. Egipto acusó las repercusiones de su constante comunicación con el Levante y del reclutamiento de soldados y marineros de la región. Durante el periodo de los hicsos, los gobernantes eran extranjeros que se establecieron en Avaris (actual Tell el Daba, en el Delta) y que mantuvieron una dinámica política comercial con Asia, con acceso directo a las minas de turquesas de Serabit el Jadim y al comercio por medio de caravanas de burros. Como por aquel entonces Egipto carecía de una flota de alta mar, es posible que recibiera de buena gana protección minoica[131]. Se importaba mucha alfarería; se han hallado fragmentos de pintura mural minoica en Avaris relacionada con las pinturas murales de Acrotiri en Santorini[132]. Durante ese periodo «los contactos entre Cnossos y el Delta fueron más estrechos… de lo que habían sido hasta la fecha»[133].

Freud retomaría el tema de la posible contribución egipcia a la religión euroasiática en su monografía *Moisés y la religión monoteísta* (1939). En ella sostiene con énfasis que Moisés era un egipcio cuyo monoteísmo derivaba del faraón hereje, Akenatón. No soy quién para juzgar dicha hipótesis. No obstante, añadiría que la posibilidad de pasarse al monoteísmo, y viceversa, tal como algunos protestantes alegaban que había ocurrido en el cristianismo, surge en muchas sociedades humanas de un mito de la Creación que subraya la singularidad del proceso. Una razón es que la Creación se considera un acto singular (a menudo de un dios creador), mientras que tienden a proliferar divinidades menores que actúan como intermediarias.

Freud defendía que «el dominio del imperio faraónico fue la razón externa de la aparición de la idea monoteísta»[134]. La centralización política trajo consigo la centralización religiosa. Aunque muchos misioneros y antropólogos han constatado, si no el monoteísmo, sí al menos la existencia de una divinidad suprema en culturas más simples, una divinidad que es un dios creador y que crea divinidades menores. En África se convierte en el *deus otiosus,* al que rara vez se adora, pues el hecho de que en un determinado momento crease el universo hace aflorar la posibilidad de que

vuelva a una existencia más activa. En este contexto, la aparición del monoteísmo no es difícil de entender.

Pese a ciertas reservas, no albergo dudas sobre lo apropiado de la visión principal de Bernal en cuanto a lo siguiente:

a) En esta omisión, los factores «raciales» han desempeñado un papel significativo. Pero entiendo que dichos factores tienen un origen mucho más antiguo que el que él sugiere y están vinculados a la idea de superioridad racial y cultural.
b) Se han pasado por alto las conexiones entre la Grecia antigua y Oriente Próximo; la marginación de Fenicia y Cartago es un claro ejemplo del proceso. Tanto Grecia como Egipto influyeron en la religión de Cartago.

Bernal no es el único que intenta establecer un mayor número de elementos comunes entre las sociedades mediterráneas del habitual. La insistencia en una conexión entre los pueblos semítico-parlantes de la costa asiática y los griegos ha constituido el núcleo de la obra de un buen número de especialistas judíos en lenguas semíticas, en particular Cyrus Gordon[135]. Dicho autor emprendió un pionero estudio de la gramática del ugarítico en el que analizaba la recién descubierta lengua semítica a partir de las tablillas que se habían encontrado en la ciudad del norte de Siria y que atestiguaban la existencia del alfabeto más antiguo. Gordon intentó relacionar el asentamiento fenicio de Ugarit con Creta y publicó en 1955 una monografía titulada *Homer and the Bible* en la que concluía que «las civilizaciones hebrea y griega eran estructuras paralelas construidas sobre los mismos pilares mediterráneos orientales»[136]. Por aquel entonces, para muchos la mera idea suponía una herejía. Sin embargo, desde la Segunda Guerra Mundial el rechazo anterior de la influencia fenicia en Grecia dio un giro. La idea de que hubiesen existido asentamientos fenicios más allá de las islas, e incluso en Tebas, en el continente, encontró mayor aceptación[137]; hasta tal punto que hoy en día se considera harto probable que la influencia sobre la Grecia de la Edad del Hierro se remonte al siglo x a.C.

Los fenicios viajaron por todo el Mediterráneo. Eran una comunidad costera a la que no le quedaba más remedio que poner sus miras en el exterior en busca de oportunidades comerciales, sobre todo en lo referente a metales, y que desarrolló la escritura alfabética como un simple medio de registrar transacciones. Es comprensible que los fenicios se convirtieran en comerciantes, tanto de madera como de metales. Los montes del Líbano descienden prácticamente hasta el mar, desde Sidón hacia el norte. Incluso Tiro posee una reducida franja costera. De este modo, los cedros del Líbano se intercambiaban por grano con Egipto para la construcción de barcos (Egipto no tenía madera) y con Israel para la construcción de templos. Y viajaron por el Mediterráneo hasta Cartago, Cádiz e incluso Cornualles en busca de metales, en concreto en los dos últimos puntos de estaño para la fabricación del bronce. Uno de los resultados de sus viajes fue la colonia de Cartago, que se estableció en el actual Túnez. Se cuenta incluso que lideraron una expedición egipcia que circunnavegó África en torno al año 600 a.C. En cualquier caso, eran los grandes marinos y los ricos mercaderes no sólo del Egeo, sino de todo el Mediterráneo. Aunque algunos estudiosos del siglo XIX como Beloch negaban en redondo la presencia de los fenicios en el Egeo antes del siglo VII a.C., las pruebas arqueológicas indican «prósperas relaciones comerciales entre el mundo del Egeo y la costa mediterránea oriental durante el segundo milenio» y en los periodos minoico y micénico[138]. Nina Jidejian sostiene que el mito de Cadmo «refleja una temprana penetración semítica occidental en la Grecia continental»[139]. Según Herodoto, Cadmo, hijo del rey de Tiro, al que habían enviado en búsqueda de su hermana Europa, fundó la ciudad griega de Tebas. Fue el Cadmo fenicio quien llevó el alfabeto a la Boecia griega, y se cuenta que existieron asentamientos fenicios en Rodas y en otros puntos; la tradición de la fundación de la dinastía de Edipo por parte de Cadmo perduró en el mundo antiguo. Por tanto, no cabe duda de que existieron muchos contactos e influencias no sólo en el antiguo Oriente Próximo, sino en lo que llamamos mundo clásico, del que formaron parte esencial.

Las obras de muchos investigadores que se centraron únicamente en Grecia y Roma no sólo menospreciaron la contribución de Fenicia al nacimiento del alfabeto (750 años antes que Grecia en lo consonántico), y

los progresos alfabéticos de las lenguas semíticas, sino que también relegaron a Cartago, en sus orígenes una colonia comercial fenicia y más tarde un imperio de considerables dimensiones en el Mediterráneo occidental, a los márgenes de la historia. Y no sólo a los márgenes de la historia, sino al estatus de «bárbaros», en parte debido al empeño de los romanos en afirmar que los fenicios practicaban el infanticidio, aunque las pruebas sean bastante dudosas. En todo caso, no queda claro por qué ha de ser eso más bárbaro que algunos hechos relatados en el Antiguo Testamento, como el sacrificio de Isaac, por no hablar del escarnio público de los hijos ilegítimos en Roma o de algunas prácticas espartanas que, en cambio, muchos han interpretado como necesarias para imponer disciplina. Resulta evidente que una civilización bastante desarrollada, rival y predecesora de Roma se ha excluido de la categoría de la Antigüedad de forma muy similar a las sociedades de Oriente Próximo, a pesar de haber sido coetánea y contrapunto primero de Grecia y luego de Roma a partir del siglo v, cuando se unieron los emporios diseminados.

Nuestro conocimiento de la contribución de Cartago y Fenicia a la cultura mediterránea se ve limitado por la escasez de documentos escritos. Los fenicios guardaban archivos de diversas clases, puesto que contaban con un alfabeto. Flavio Josefo afirma que «entre las naciones en contacto con Grecia, fueron los fenicios los que más utilizaban la escritura, tanto para registrar asuntos de la vida diaria como para conmemorar acontecimientos públicos». Más adelante comenta que «durante muchos años el pueblo de Tiro mantuvo archivos públicos, ordenados y cuidadosamente conservados por el Estado, de los acontecimientos memorables de su historia interna y de sus relaciones con naciones extranjeras»140. No ha sobrevivido ninguno de estos documentos pues es probable que estuviesen escritos sobre papiro importado de Egipto en vez de en tablillas, de mejor conservación. Las inscripciones fenicias que se han hallado en todas las ciudades costeras son en su mayoría breves y se conserva poco de ellas, a menos que extendamos nuestro horizonte hasta el judaísmo.

Por esta razón, a pesar de que constituían parte importante del mundo antiguo, los fenicios no dejaron la herencia literaria o artística legada por

los griegos y los romanos. En lo que al legado literario se refiere, las bibliotecas de Cartago se destruyeron o desaparecieron con el asedio de los romanos en el año 146 a.C. De su conocimiento agrícola han quedado pruebas no sólo en los cultivos avanzados que practicaban, sino también en una traducción al latín de un manual sobre el tema.

Al desestimar el papel de los semitas en el Mediterráneo oriental se incurre en una contradicción frente a las extensas pruebas de la presencia de los marinos fenicios en la región. Los fenicios fundaron un buen número de célebres ciudades-Estado (tal como son descritas) por toda la costa levantina, en especial en el actual Líbano, desde Acre en Israel / Palestina hasta Ugarit en Siria.

Conclusiones: la Antigüedad y la dicotomía Europa-Asia

Los griegos no fueron los únicos que se definieron como diferentes, sino que los europeos posteriores también los consideraron así. ¿Qué es lo que estudiosos clásicos como Finley entienden como la fuerza motriz de esta presunta diferenciación del resto de Oriente Próximo, con el que mantenían un activo intercambio de bienes e ideas? Las supuestas diferencias políticas no se sostienen solas. Sean cuales sean los rasgos especiales del mundo de la Antigüedad, las exposiciones de los especialistas no responden a cómo y por qué Europa y el Mediterráneo divergen del conjunto de sociedades posteriores a la Edad del Bronce hasta el punto de ser considerados un tipo de sociedad y un modo de producción distinto (y avanzado). Sus logros en relación con los sistemas de conocimiento, la escultura, el teatro o la poesía, fueron indudablemente asombrosos, sin embargo, dudamos que constituyesen un tipo de sociedad especial. Muchos han optado por el predominio de la esclavitud como diferencia crucial de las sociedades clásicas. Su prevalencia, como he demostrado, tiene tanto ventajas como desventajas en lo que al desarrollo de la cultura y la economía se refiere. En cualquier caso, tal vez no constituya una distinción tan enorme entre los modos de vida occidental y oriental como podría sugerir la dicotomía entre los modos antiguo y asiático. Se recurrió al empleo de mano de obra esclava, pero no parece que hubiese mucha

diferencia en lo que a los medios técnicos de producción se refiere. En la Antigüedad, el uso extensivo del hierro, un metal mucho más barato que el cobre o el estaño y de disponibilidad universal, tuvo importantes consecuencias, pero fue así en todas las sociedades de la región[141]. El resto de los avances que se produjeron, en particular en ingeniería hidráulica y en el desarrollo agrícola, fueron en gran medida continuación de los que les precedieron. En estos ámbitos, el contraste resultó menos acentuado de lo que la mayoría de los historiadores clásicos sostienen.

La propia idea de que lo que sucedió en Oriente representaba un «excepcionalismo asiático» y de que la secuencia occidental de los hechos fue la «normal» es una premisa europea infundada y fundamentada en la posición de ventaja del siglo XIX, la cual asevera que apuntaba hacia la vía única del «capitalismo». Y esa idea surge de una equiparación del capitalismo, en el amplio sentido en que solía emplear el término el historiador Braudel, con el desarrollo de la producción industrial, un acontecimiento económico mucho más específico, que para muchos conlleva «una inversión productiva» (a pesar de que se trata de un factor general incluso en las sociedades agrícolas). Si bien Europa occidental también se volvió «excepcional» en el siglo XIX, ello no implica que tiempo atrás estuviese en un plano distinto al resto de grandes civilizaciones, salvo en lo concerniente a sus avances en la Era de los «Grandes Viajes»; sin duda gracias al desarrollo técnico en armas y barcos y al código alfabético que utilizaba tipos móviles, una técnica de impresión conocida desde antiguo en China. Este desarrollo permitió una más rápida circulación (y acumulación) de información, una ventaja con la que las civilizaciones chinas y árabes ya contaban gracias al uso del papel y, en el primer caso, de la imprenta.

Al diferenciar la Antigüedad del progreso asiático registrado después de la Edad del Bronce surge un problema a la hora de explicar la supuesta divergencia. Por otra parte, se remonta la cuestión de los orígenes del capitalismo a las supuestas raíces de la cultura europea. Según numerosos investigadores clásicos, Europa tomaba la senda correcta en esa dirección, mientras que Asia se descarriaba. Hasta hace poco tiempo ésa era la visión de la mayoría de los «humanistas», que pensaban que la cultura europea

surgía de los logros de las sociedades griegas y romanas de un modo bastante singular. Tales logros se han explicado, en ocasiones, por el «genio griego», como en el caso de Burkhardt, quien lo hizo de un modo difícil de discutir desde un punto de vista meramente histórico o sociológico. En otras ocasiones, se han vinculado a la invención del alfabeto, desestimando con ello las raíces asiáticas (semíticas) de la transcripción fonética sistemática, así como los notables logros de otros sistemas de escritura142. Otras, a la ciencia griega (o lógica) se la ha dotado de una singularidad, idea refutada en la obra enciclopédica de Needham sobre *Science and Civilization in China*143. Cada uno de estos factores apela en cierta medida a los medios de comunicación y contribuye a los posteriores progresos de la época del Renacimiento; sin embargo, cuesta aceptar una distinción categórica en los niveles de progreso entre Oriente y Occidente, Europa y Asia, antes de ese periodo. Es más, la mayoría acepta que hasta entonces las conquistas culturales y económicas no fueron tan diferentes y que el «capitalismo» mercantil, las culturas urbanas y el uso de la escritura estaban presentes en todas partes al mismo nivel.

1 J. Goody y I. Watt, 1963; y M. I. Finley, 1970, p. 6.

2 Utilizo las fechas más comunes. Algunos autores datarían la transmisión en una fecha anterior.

3 E. Said, 1995, pp. 56-57.

4 P. Briant, 2005, p. 14.

5 A. Villing, «Persia and Greece», en J. Curtis y N. Tallis, 2005, p. 9.

6 Si se quiere consultar un valioso comentario de fecha reciente sobre el final de la Antigüedad, véase G. Fowden, 2002.

7 A. Southall, 1998, pp. 17 y 20.

8 G. Childe, 1964, p. 159: «Incluso la resistencia al imperialismo genera una “economía de la Edad de Bronce” dependiente del comercio, al menos, de armamento…».

9 G. Childe, 1964, pp. 248-250.

10 El concepto de «bárbaro» en contraposición al de «civilizado» era fundamental para los griegos (al igual que para otros), y no sólo con respecto a los pueblos tribales, lo cual derivaba en un menosprecio del resto de actores. Sin embargo, no todos los autores griegos dividían el mundo entre griegos y bárbaros. También había quienes consideraban iguales a todos los seres humanos, si bien el «Otro» empezó a adquirir «una caracterización negativa… a raíz de las guerras médicas» (H. von Staden, 1992, p. 580). Del mismo modo, hay autores que reconocen la deuda con otras civilizaciones antiguas, al igual que investigadores contemporáneos (Von Staden discute la cuestión con bastante sutileza). Comento una perspectiva habitual.

11 Ibn Jaldún, [1377] 1967.
12 É. Durkheim, 1893.
13 R. Osborne, 1996.
14 *Ibid.,*1996, p. 3.
15 *Ibid.,* p. 32.
16 A. Evans, 1921-1935.
17 J. Goody, 1987.
18 Véase Von Staden, 1992, para una discusión exhaustiva y sutil sobre el asunto.
19 J. Goody, 1987, pp. 60 y ss.
20 V. I. Lenin, 1962.
21 M. Bernal, 1991, p. 4.
22 J. Goody, 1987.
23 E. L. Eisenstein, 1979.
24 M. I. Finley, 1970, p. 140.
25 Una reciente reconsideración de la civilización de templos-palacio de la sociedad mesopotámica se halla en G. Stein, 1994, p. 13.
26 G. Stein, 1994, p. 13.
27 *Ibid.,* p. 15.
28 M. I. Finley, 1970, pp. 103-104.
29 *Ibid.,* pp. 145-146.
30 *Ibid.,* pp. 138-139.
31 *Ibid.,* p. 141.
32 *Ibid.,* p. 142.
33 J. Goody y I. Watt, 1963.
34 P. Anderson, 1974a, p. 47.
35 N. Elias, 1994a.
36 M. I. Finley, 1973, p. 147.
37 R. Osborne, 1996, pp. 1-2.
38 *Ibid.,* p. 2.
39 J. Goody, 1972b.
40 M. Bloch, 1975.
41 C. Bayly, 2004.
42 R. Osborne, 1996, p. 3.
43 *Ibid.,* p. 17.
44 M. I. Finley, 1973.
45 E. Will, 1954.
46 J. R. Love, 1991, p. 233.
47 R. Cartledge, 1983, p. 5. Traducción propia.
48 M. I. Finley, 1973, p. 27.
49 *Ibid.,* p. 28.
50 M. Mann, 1986, p. 185.
51 M. I. Finley, 1973, p. 186.
52 R. Cartledge, 1983, pp. 5-6.

53 K. Polanyi, 1957.
54 E. Will, 1954.
55 J. Gledhill y M. Larsen, 1982, p. 214.
56 R. M. Adams, 1966, p. 164.
57 Véase, por ejemplo, C. Coquéry-Vidrovich, 1978, sobre el «modo de producción africano».
58 P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker, 1983.
59 A. M. Snodgrass, 1983, pp. 16 y ss.
60 *Ibid.,* p. 26.
61 El autor afirma (de forma cuestionable) que podían cambiar con la misma facilidad a la agricultura.
62 K. Hopkins, 1983, p. x.
63 A. M. Snodgrass, 1983, p. 20.
64 K. Hopkins, 1983, p. XXI.
65 D. W. Tandy, 1997, p. 4.
66 *Ibid.,* p. 230.
67 *Ibid.,* p. 8.
68 P. J. Bohannan y G. Dalton, 1962.
69 J. R. Love, 1991, pp. 18 y ss.
70 K. Marx, *Capital,* 1976, vol. I, p. 271
71 K. Polanyi, 1947.
72 El prehistoriador marxista Gordon Childe hace hincapié en ellas siempre que tiene ocasión (p. e.: 1964, p. 190, donde afirma que «un cuerpo internacional de mercaderes» fue el responsable de la difusión del alfabeto).
73 M. I. Finley, 1973.
74 K. Polanyi, 1957.
75 J. Goody, 1996a.
76 C. Mossé, 1983, p. 56.
77 P. Millett, 1983, p. 37.
78 J. Gledhill y M. Larsen, 1982, p. 203.
79 M. I. Finley, 1973.
80 D. W. Tandy, 1997.
81 P. Millett, 1991.
82 E. E. Cohen, 1992.
83 K. Polanyi, 1957, p. 59.
84 J. Gledhill y M. Larsen, 1982, p. 203.
85 *Ibid.,* p. 209.
86 K. Marx, 1973, p. 105; J. Gledhill y M. Larsen, 1982, p. 24.
87 G. Childe, 1964, p. 97.
88 *Ibid.,* pp. 105-106.
89 R. Cartledge, 1983, p. 14.
90 M. I. Finley, 1970, p. 101.
91 C. Meier, 1990.
92 S. Žižek, 2001.

93 M. I. Finley, 1985, p. 14.

94 M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard, 1940.

95 A. L. Oppenheim, 1964.

96 R. Thapar, 1966. En un libro más reciente (2000), Thapar presenta una visión general de la antigua India y analiza brevemente la sociedad «tribal» en un marco desarrollista, como había hecho con anterioridad en un artículo titulado «From lineage to state», donde sugiere una evolución del uno al otro. Pese a tratarse de un marco perfectamente válido, deja de lado el problema de que no sólo los linajes persisten en los Estados, sino que las sociedades «tribales» siguen conviviendo con los Estados. De ese modo, pasa por alto la cuestión de la «articulación» de los diversos sistemas políticos, situación que proporciona modelos alternativos a los habitantes (como en el caso del norte de Ghana). No es mi intención sugerir que se puedan trasladar los procedimientos representativos de las sociedades «tribales» a sistemas más complejos, sino señalar que esas alternativas no sólo coexisten, sino que también pueden estimular lo que considero un generalizado deseo humano de representación.

97 E. J. Hobsbawm, 1959 y 1972.

98 M. I. Finley, 1970, p. 107.

99 *Id.,* 1985, p. 19.

100 J. K. Davies, 1978, pp. 23 y 64.

101 C. Castoriadis, 1991, p. 268.

102 J. Goody e I. Watt, 1963.

103 Véase A. Barnard, 2004, para una sociedad aún más simple.

104 S. Lancel, 1997, p. 118.

105 Polibio, libro VI, p. 51; S. Lancel, 1997, p. 118. Por desgracia, el grueso de la historia de Polibio se ha perdido.

106 M. C. Astour, 1967, p. 358.

107 *Ibid.,* p. 359.

108 A. L. Oppenheim, 1964.

109 R. M. Adams, 1966, p. 140.

110 M. I. Finley, 1970.

111 El conocimiento sobre Cartago, diferente a las sociedades clásicas europeas de la época, es limitado dada la falta de pruebas documentales; pero esto puede deberse a la destrucción o eliminación de las bibliotecas (S. Lancel, 1997, pp. 358-359). Asimismo, Aristóteles «elogia los principios democráticos de Cartago» (M. H. Fantar, 1995, p. 52), con un senado electo que asumía numerosas responsabilidades –entre ellas, la de declarar la guerra–, una asamblea popular que elegía magistrados (sufetes) cada año. Fantar califica Cartago de «profundamente democrática, donde se daba preferencia a las estructuras colegiales» (p. 57). Se abominaba del poder personal, la tiranía se condenaba; respetaban la regla del derecho y reconocían los derechos individuales; libertad es, por tanto, una palabra apropiada.

112 I. Berlin, 1958; Finley, 1985, p. 6.

113 B. Lewis, 2002, p. 177.

114 M. I. Finley, 1960, p. 164.

115 J. R. Love, 1991.

116 R. M. Adams, 1966, pp. 103-104.

117 *Ibid.,* pp. 96-97.

118 M. I. Finley, 1960, p. 69.

119 *Ibid.,* p. 155.

120 Bernal entiende que la «sociedad esclavista» se introdujo con las invasiones de los pueblos marítimos de la costa levantina, que trajeron consigo la sustitución de las ciudades monárquicas pero comerciales de la Edad del Bronce por ciudades dominadas por un templo (1991, p. 8).

121 G. Childe, 1964, p. 224.

122 B. Malinowski, 1947.

123 M. Gluckman, 1955 y 1965.

124 M. J. Cohen, 2004, p. 41.

125 J. R. Love, 1991, p. 15.

126 Para mayor información sobre este problema de lo colectivo y lo individual y la forma en que esta cruda dicotomía ha repercutido en el análisis histórico y sociológico, véase J. Goody, 1996a, p. 17.

127 M. Bernal, 1987, 1991.

128 *Ibid.,* p. 72.

129 *Ibid.,* p. 442.

130 J. Goody, 2003b.

131 M. Bietak, 2000, p. 40.

132 W. V. Davies y L. Schofield, 1995; S. Sherratt, 2000.

133 P. Warren, «Minoan Crete and Pharaoinic Egypt», en Davies y Schofield, 1995, p. 8.

134 S. Freud, [1939] 1964, p. 108.

135 Véase también el trabajo de su colega M. C. Astour, 1967, al igual que W. A. Ward, 1971.

136 M. Bernal, 1987, p. 416.

137 *Id.,* 1991, p. 6.

138 N. Jidejian, 1996, p. 66.

139 Para una minuciosa evaluación de las conexiones de Egipto con el Egeo entre 2200 y 1900 a.C., véase W. A. Ward, 1971, en particular, pp. 119 y ss.

140 M. Bernal, 1991, p. 6.

141 G. Childe, 1964, cap. 9.

142 J. Goody, 1977.

143 I. Needham, *Science and Civilization in China,* 1954. Ésta no es siempre la conclusión de Needham, ya que se inclina por una «ciencia moderna» que emerge sólo en Occidente por razones que se remontan a los griegos antiguos. Más adelante comento esta propuesta.

El tema ha sido sutilmente tratado por G. E. R. Lloyd (1979) desde un punto de vista diferente.

III. El feudalismo: ¿transición al capitalismo o caída de Europa y dominio de Asia?

La palabra «feudalismo» se usa de diversas formas. En la lengua común suele emplearse para aludir a cualquier jerarquía no elegida, no ganada, como la primitiva Cámara de los Lores. En un lenguaje más técnico, podemos seguir las distinciones que establece Strayer: «Un grupo de estudiosos utiliza la palabra para describir las disposiciones técnicas según las cuales los vasallos pasaron a depender de los señores, y la propiedad territorial (junto con sus beneficios económicos) pasó a organizarse en feudos dependientes. El otro grupo utiliza "feudalismo" como un término general que abarca las formas predominantes de organización social y política durante determinados siglos de la Edad Media»[1]. En su introducción al estudio de Marc Bloch, *La sociedad feudal,* Postan hace una distinción similar entre los anglófonos, que analizan los feudos militares, y los estudiosos soviéticos, que centran su discurso en la dominación de clases y la explotación de los campesinos por parte de los señores. Al igual que Bloch, Postan se decanta por el segundo enfoque[2]. Aquí utilizaremos el término para referirnos al periodo que sucedió a la Antigüedad clásica en Europa.

El paso de la Antigüedad al feudalismo

Desde un punto de vista occidental, el feudalismo se ha considerado una transición hacia el capitalismo y una etapa «progresiva» del desarrollo de Occidente, una etapa que otras sociedades no habrían experimentado del mismo modo. Su ausencia, como la de la Antigüedad, excluyó a otros de la senda hacia la modernidad. Sin embargo, este periodo dio pocas muestras de ser intrínseco a la posterior expansión mercantil y a la aparición del capitalismo industrial, salvo tal vez en que a una fase regresiva suele sucederle una actividad innovadora más vigorosa; como se ha dicho de la

Época Oscura de Grecia, la llamada ventaja del atraso. El resurgimiento llegó en parte a través del contacto con Oriente y no se trató de un crecimiento puramente endógeno. Los herederos del Imperio romano no fueron ni los merovingios ni los carolingios, sino Constantinopla. «Desde el punto de vista de la historia mundial, Occidente quedó confinado a un olvidado rincón del mundo, cuyo centro se hallaba entonces en la cuenca mediterránea oriental, esto es, en el Imperio bizantino y, posteriormente, también en los países árabes»3. En realidad, es probable que el centro estuviese incluso más al este.

A pesar de esta visión exclusivista del feudalismo, existieron grandes propiedades de una forma u otra, con sus pertinentes obligaciones, en casi todas las culturas posteriores a la Edad del Bronce. Además, en Oriente siguieron desarrollándose las culturas urbanas, a pesar de las dificultades, que no eran nada comparadas con las de Occidente, caracterizado al respecto por cierto «excepcionalismo occidental». Su declive no se extendió hasta el Mediterráneo oriental, donde las ciudades y sus culturas urbanas, como en Constantinopla o Alejandría, dieron en gran medida continuidad a los progresos previos, en particular en el ámbito económico: continuaron siendo centros artesanos, sedes de establecimientos educativos y ejes de comercio, sobre todo con Oriente.

Declive en Occidente, continuidad en Oriente

Si bien la datación de la transición de la Antigüedad al feudalismo es cuestionable, los hechos en sí mismos no lo son. En Occidente, al menos, se produjo una fatídica decadencia. En consecuencia, el aspecto distintivo de Occidente no fue el desarrollo progresivo de la cultura del periodo romano, como muchos han dado en creer, sino el desastroso declive de las culturas urbanas tras la caída del Imperio. La economía política de Europa occidental siempre fue más frágil que la oriental. Al estar menos arraigada en la revolución urbana de la Edad del Bronce, era más propensa a la decadencia cuando el Imperio empezó a debilitarse. No cabe duda de que dicha decadencia y posterior resurgimiento tendrían una gran repercusión

en el feudalismo europeo, y Southall los considera fundamentales en todos los feudalismos, que según él eran muchos[4].

Esta decadencia de Europa occidental fue consecuencia en cierto modo del factor externo de las invasiones bárbaras, así como del afianzamiento del poder cristiano y del cristianismo; sin embargo, muchos autores consideran que se debió a factores internos como la debilidad (las contradicciones) del modo de producción esclavista y, posiblemente, a un largo periodo de declive económico a partir del año 200 d.C. o a un descenso en la población. También se ha tenido en cuenta el proceso de producción, pues se experimentó una gran expansión de las grandes propiedades (latifundios), cada vez más autosuficientes, aspecto que algunos han considerado una feudalización temprana. Otros autores creen que el problema surge de la industria de la exportación, más que de los productos[5], lo cual frenó la expansión. La economía romana, enfrascada en la exportación de metales preciosos a cambio de mercancías, entró en bancarrota.

Se ha escrito mucho sobre el declive de la vida social tras el fin del Imperio romano[6]. Fue en el norte donde se sufrió con más virulencia, en particular en Gran Bretaña, «donde las ciudades y el cristianismo prácticamente habían desaparecido»[7]; otro tanto ocurrió en los Balcanes, mientras que otras zonas salieron mejor paradas, en especial el sur de España; también en el norte de Italia sobrevivieron tres cuartos de los municipios hasta el año 1000 d.C. No obstante, la decadencia de Occidente se ha considerado paradigmática para la historia mundial: la caída de la Antigüedad y de sus centros urbanos determinó la prevalencia del feudalismo, cuyas últimas etapas coincidieron a su vez con el principio del capitalismo. Reconocer la diferencia entre la historia de Occidente, por un lado, y la de Oriente y la cuenca meridional del Mediterráneo, por otro, arroja una luz muy distinta sobre el curso general de los acontecimientos.

Conviene preguntarse hasta qué punto la decadencia de Roma afectó a los imperios de Oriente y de Occidente. En su mayoría, los historiadores europeos han contemplado estos hechos desde el punto de vista de Europa occidental, excluyendo a Europa del Este y Oriente en general. Ya en tiempos romanos existían diferencias sustanciales entre el este y el oeste del

Imperio. El este mantenía un vínculo más estrecho con el comercio asiático; prueba de ello son las grandes ciudades romanas, como Palmira o Apamea, que se construyeron en el Levante y en el oeste de Asia. La diferencia queda claramente subrayada en el libro de Anderson *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. El Imperio de Occidente tenía una población menos variada y estaba menos urbanizado, mientras que su economía política no se asentaba sobre la base de las complejas civilizaciones de Oriente Próximo que existieron en Egipto y en el Levante. Se distinguía por el cultivo de secano en vez de por la agricultura de regadío, con menos ciudades y menos comercio. Occidente sufrió un declive: las zonas rurales remplazaron a las ciudades, donde la actividad disminuyó a pasos agigantados[8]. Las grandes propiedades (o latifundios) proliferaron, con la consecuente incorporación de campesinos y artesanos a su economía cerrada. Los romanos transformaron la base económica al introducir cultivos más complejos, organizados alrededor de la villa, y en algunas partes también alrededor de los propios latifundios, sostenidos por la mano de obra esclava. Existía, por lo tanto, cierto grado de elaboración en el campo occidental. En la Antigüedad tardía aumentó la mecanización y se extendió el uso de las norias de agua[9]. El Imperio oriental, en cambio, se vio menos afectado por las invasiones, la vida urbana era más activa y el campesinado resistió bien el sistema colonizador de los latifundios. En ciudades como Cartago, Atenas, Constantinopla, Antioquía y Alejandría, existió un nivel educativo alto.

Según Childe, en el Mediterráneo oriental la vida urbana, con todas sus implicaciones, siguió adelante:

> La mayoría de los oficios continuaban aprovechando la habilidad técnica y las herramientas desarrolladas en tiempos clásicos y helenísticos. En el campo se trabajaba a conciencia con el fin de producir para el mercado. El trueque no desbancó por completo a la economía monetaria ni la autosuficiencia paralizó el comercio. No se olvidó la escritura. Es más, en Alejandría y Bizancio se esmeraron en la copia y conservación de textos literarios y científicos. En los hospitales públicos se practicaba la medicina griega con el beneplácito de la Iglesia[10].

En Occidente, pese a las mayores dificultades, surgieron las ciudades catedralicias, se siguió viajando y no se abandonó la manufactura del vidrio; asimismo, proliferaron las norias de agua.

Hay quienes han afirmado que la prosperidad romana estaba supeditada en buena medida a la interdependencia entre las distintas regiones. Ward-Perkins, pese a poner en entredicho la importancia que Finley concede a las economías locales, reconoce que no todas las zonas del Imperio estaban tan estrechamente unidas. Cuando Roma decayó como sistema político, en la caída arrastró a toda la economía global dependiente de ella, aunque con distintos resultados en Oriente y en Occidente. En concreto, «el siglo v es un periodo de prosperidad creciente en el este y de un pronunciado declive económico en el oeste»11. El mundo mediterráneo en torno a 600 d.C. guarda un fuerte parecido con el periodo prerromano de alrededor de 300 a.C.: en el este una economía comercial desarrollada se extendía hasta Cartago, Sicilia y el sur de Italia, frente a la «barbarie» del oeste. Esta diferencia se debía en parte a que el este, y hasta cierto punto el sur, gozaban de una mayor integración en la economía de intercambio con Asia. Hacia el siglo vii, Italia e incluso Bizancio «diferían bastante del Oriente Próximo de la época (árabe, por entonces), donde existen más indicios del mantenimiento de la complejidad y la prosperidad económicas»12.

¿Tan diferentes eran las ciudades y los mercados de Oriente? Durante mucho tiempo se ha insistido en que las ciudades y los mercados islámicos entraban en una categoría distinta a la de los de Occidente e incluso de los del Oriente más lejano13. Había ciertas características generales que los diferenciaban; sin embargo, dichas variantes se difuminaban ante problemas similares, aspectos similares o la similar organización de las gentes que se concentraban en torno a ellos. Los más radicales tienden a exagerar las diferencias (que suelen ser «culturales», de superficie) e ignorar las similitudes (que son «estructurales», más arraigadas). Centrémonos en la situación urbana. En el caso del Lejano Oriente se ha descrito como una economía ambulante14; el de Oriente Próximo, como una economía de bazar; en definitiva, siempre en oposición a la economía occidental15, cuando en realidad estos métodos de venta al por menor de bienes móviles guardan paralelismos estructurales con los mercados, las tiendas y los mercaderes viajeros de Occidente. Y en todo caso, no constituyen sino un aspecto más del conjunto de las economías de estas sociedades diversas, donde las formas de comercio, banca e inversión se asemejan más aún. Lo

mismo ocurre en la ciudad, que esté amurallada o no, haya calles para un único oficio o no, o los ricos y los pobres vivan codo con codo, estos aspectos son importantes pero no determinantes para el crecimiento de la economía; la ciudad saca adelante sus negocios en circunstancias muy variadas.

Occidente perdió contacto con estos avances; a partir del siglo IV, la desaparición gradual del saber griego cortará los lazos con Constantinopla hasta el Renacimiento. La caída del Imperio romano vino de la mano del avance del cristianismo, que dejó una profunda huella en la vida artística e intelectual. Al igual que el resto de religiones monoteístas, en un principio la Iglesia estaba en contra de la mayoría de las artes, en especial del teatro, la escultura y la pintura laica. El predominio de una creencia dogmática suponía una restricción para la actividad intelectual. Hemos visto que en Occidente el emperador Justiniano no estimuló la enseñanza de la filosofía, susceptible de atacar el cristianismo al plantear preguntas como si el mundo había sido creado o no, o acerca de la relación entre el hombre y lo divino, problemas sobre los que dicha religión ya se había pronunciado autoritariamente. En muchos casos, se produjo incluso cierta merma en el saber. En pocos ámbitos fue más notable que en la medicina, pues la disección del cuerpo humano («a imagen y semejanza de Dios») se prohibió.

Durante los primeros siglos de la era cristiana llegaron a Roma médicos instruidos, entre ellos Galeno, heredero de la gran tradición médica helenística de la Escuela de Alejandría, donde Herófilo practicaba disecciones anatómicas. Pero por aquel entonces la disección del cuerpo humano era ilegal, y Galeno se vio obligado a depender del análisis de animales. Tras la caída de Roma, la enseñanza dejó de tenerse en tan alta estima, no se potenció la experimentación y la originalidad se convirtió en un recurso peligroso. El historiador de la ciencia Charles Singer habla del carácter anticientífico del cristianismo en relación con la medicina, que entró en un periodo de «desintegración progresiva»[16]: «Al principio de la Edad Media la medicina pasó por manos tan distintas como las de la Iglesia cristiana y las de los científicos árabes… La enfermedad se consideraba un castigo por haber pecado que sólo se podía expiar por medio de la oración y

el arrepentimiento»[17]. No obstante, sostiene que en un aspecto en concreto el cristianismo pudo ser de utilidad: con la aparición de las monjas se desarrolló un cuidado más humano que aportó grandes beneficios al enfermo. Pero los hospitales no fueron una invención cristiana, y la enfermería ya se practicaba en los grandes hospitales de Bagdad y otros lugares. La única contribución real de Occidente a la conservación del conocimiento médico, ya que no a su promoción, fue la traducción al latín de los textos médicos griegos que se guardaban en algunos monasterios[18]. El cristianismo oriental presenta una imagen más dinámica. Los cristianos persas de la Iglesia nestoriana ayudaron a la transmisión del conocimiento médico clásico por medio de la traducción de textos al árabe. De Persia eran originarios también el médico Razi (segunda mitad del siglo IX) y Avicena (980-1037), cuya obra principal, el *Canon de Medicina,* se utilizaría en la escuela médica de Montpelier hasta el año 1650. Sin embargo, los árabes no realizaron grandes aportaciones en materia de anatomía o fisiología; tenían restricciones similares a las de los cristianos en cuanto a seccionar el cuerpo humano. En Occidente la disección no se reanudó hasta la creación de las escuelas médicas en el siglo XII. En esa época un renacimiento y una extensión real de la ciencia permitieron la construcción de los magníficos teatros anatómicos de las ciudades del norte de Italia: Milán, Florencia y Bolonia; en los dos primeros Leonardo da Vinci realizó unas treinta investigaciones en total. La historia de la investigación médica constituye un buen resumen de la decadencia y caída de gran parte del saber en el Occidente medieval.

Pero en el este y en el sur la situación era diferente, al menos desde el punto de vista comercial. En el conjunto del Mediterráneo oriental, la prosperidad dependía en menor medida del comercio con lo que había sido el norte y el oeste romanos. Durante los primeros siglos de la era cristiana, Palmira, un emporio sirio en el desierto, importaba una amplia gama de productos del Lejano Oriente, desde China y la India, tal como ha quedado reflejado en un famoso arancel que data del año 187. En él se especifican muchos artículos de comercio, incluidos esclavos, tinte púrpura, aceites aromáticos, aceite de oliva, salazones, ganado e incluso prostitutas. A los sirios se les ha llamado los intermediarios de la Antigüedad. Sus veleros

surcaban todos los mares y los banqueros sirio-fenicios estaban en todos los mercados. Había colonias de mercaderes de Palmira que en Oriente se establecieron en Dura Europus, junto al río Éufrates, y en Occidente en Roma. En las excavaciones se han encontrado hilo de seda y jade procedentes de China, así como muselina, especias, ébano, mirra, marfil, perlas y piedras preciosas. El vidrio provenía de Siria, los objetos de vidrio verde de Mesopotamia, algunos utensilios y recipientes del Mediterráneo a través de Antioquía, y muchos otros artículos de lujo[19].

En Cartago y en el Magreb, al norte de África, el dominio de los vándalos ya no se identifica con un periodo de decadencia económica, pues el comercio exterior no se alteró, sino que continuó igual tras la posterior conquista bizantina y hasta la invasión árabe. La cerámica africana, por ejemplo, se siguió exportando hasta el siglo VII. Con la invasión bizantina del año 533, la situación no experimentó un gran cambio. Se hicieron más inversiones en ciudades como Cartago, y con la llegada de los árabes a mediados del siglo VII el comercio se desplazó desde Europa a Constantinopla y Oriente. La provincia seguía siendo rica en aceite y trigo y se importaban objetos de valor de Oriente, si bien esto último acabaría desapareciendo[20].

La vida en la ciudad y en particular las actividades comerciales sufrieron más bajo el cristianismo en el norte que bajo el islam en el sur. Por mi parte, he defendido que en Oriente los centros comerciales gozaban de una conexión más estrecha gracias al comercio a larga distancia, mientras que en Occidente este tipo de intercambios desaparecieron con Roma. En su lugar, presenciamos la aparición de las «ciudades de oración», ciudades en las que el elemento predominante era el eclesiástico, en parte debido al declive del comercio que había florecido con el gobierno romano y en parte por el ascenso de la Iglesia. Dicho ascenso supuso el paso de la financiación desde la municipalidad a la Iglesia. Como se ha subrayado, «es propio de dicha época que la balanza de la munificencia se desplazase de los antiguos proyectos civiles de las termas y los teatros a los edificios religiosos»[21]. También en el islam existía el problema de la financiación de los edificios religiosos, pero las necesidades eran menos acuciantes. Había mezquitas grandiosas y posteriormente madrazas financiadas por los

mercados adyacentes, pero una institución sin obispos y, en general, sin un clero a tiempo completo y sin cultura monástica, exige menos apoyo económico.

Sabemos por la obra de Goitein, el historiador que dedicó su vida a estudiar los manuscritos judíos que se encontraron en el cementerio de El Cairo a finales del siglo XIX, así como por otras fuentes, que esta ciudad siguió siendo un centro de comercio con el Lejano Oriente más activo aún que durante el periodo romano[22]. Los comerciantes judíos y musulmanes visitaban con frecuencia la costa de Malabar en el oeste de la India, de igual modo que los indios orientales viajaban a Egipto[23]. Lo mismo se puede decir de Constantinopla. Needham menciona a un erudito chino que viajó hasta Bagdad, mientras que los europeos siguieron haciendo, de forma esporádica, la ruta terrestre hasta China. Eso no significa que el deterioro del comercio con Occidente no tuviera consecuencias. Aunque era inevitable que Oriente Próximo se viera afectado por la decadencia europea, el núcleo de su comercio residía en otra parte. Europa occidental estaba al final de la línea. Si su demanda de objetos de lujo orientales, especias, tejidos, perfumes, cerámicas, etc., decrecía, existían otros mercados. El comercio con África del Norte continuó, como hemos visto en el caso del comercio mercantil entre la India y Túnez, que tanto llamó la atención del historiador Goitein. Oriente Próximo tenía sus propios mercados a los que abastecer. De modo que el comercio continuó en dirección este en la época en que la importancia de la ruta hacia el oeste se volvió marginal. La India siguió siendo el objetivo de los comerciantes de Oriente Próximo, tal como atestigua la historia completa del asentamiento de comunidades judías, cristianas y musulmanas en la costa de Malabar, corroborada por los documentos de Geniza. Hay muchas referencias al comercio de la pimienta en el sudoeste de la India en el conocido periplo para comerciantes *Periplus Maris Erythraei,* redactado hacia el 50 d.C. por un navegante griego, así como en otras fuentes romanas. Durante mucho tiempo después del periodo romano, el comercio con la India conservó su enorme importancia. El puerto franco de Muziris, situado cerca de la actual Cochín, donde supuestamente desembarcaron el misionero Santo Tomás y los cristianos sirios (nestorianos)[24], constituyó un importante centro para los marineros

alejandrinos, como se deduce de un papiro que recoge un contrato escrito de alrededor de 150 d.C. sobre el transporte de mercancías desde un puerto del mar Rojo hasta la aduana en Alejandría. A pesar de que se ha dado por sentado que se produjo un descenso en el comercio entre los siglos II y IV, esto no significa que fuese así en todos los casos. En el siglo VI, los barcos mercantes indios seguían transportando pimienta hasta Egipto para el mercado romano. Es más, hasta los tiempos de Geniza y posteriormente, la India occidental continuó siendo un centro comercial de gran importancia para las comunidades judías, cristianas y musulmanas.

Mientras tanto, Turquía y Siria suponían un mercado alternativo de productos de China, Irán y el Cáucaso. Sus intercambios se orientaban principalmente hacia la esfera no europea. Sería en este comercio oriental donde se introduciría Venecia –seguida de ciudades del oeste de Italia como Parma, Génova o Amalfi– y mejoraría su comercio, en un tiempo en que la economía europea adquiría velocidad en el nuevo milenio con las Cruzadas y la presencia de Europa occidental en el Mediterráneo.

Pero Venecia no fue la única potencia mediterránea que reactivó el comercio entre Europa, Asia y África. Una de las ciudades italianas que se fundó gracias al resurgimiento del comercio en el Mediterráneo oriental no era ni de esa zona ni de la Toscana –patria de las familias de mercaderes de Florencia (Médici) y de Prato (Datini)–, sino de la Campania, en concreto de Amalfi (y Ravello), cerca de Salerno al sur y de Nápoles al este, bajo el dominio de la dinastía angevina. Estas ciudades desarrollaron una actividad mercantil *(mercatantia)* muy intensa desde bien temprano. Ya en el año 836, los príncipes lombardos habían concedido a los amalfitanos «una inusitada libertad para viajar»[25]. No tardaron en aprovechar esa libertad y enviar grano, aceite y madera a Bizancio, Siria y Egipto a cambio de sedas y especias, algunas de las cuales vendían más tarde en el norte africano y la Sicilia aglabíes a cambio de oro, una rareza en Occidente por aquel entonces. Los mercaderes amalfitanos comerciaban con Constantinopla, El Cairo, Antioquía e incluso Córdoba ya por el siglo X, y establecieron una comunidad de tamaño considerable en Jerusalén hacia el siglo XI. De hecho, las monedas bizantinas y fatimíes se empleaban ampliamente en las transacciones locales de aquel periodo, lo que da idea del impacto del

comercio a larga distancia en la región. Las ciudades italianas renovaron parte de una red comercial orientada hacia el este, con Bizancio y Oriente, y estimulada por el dominio lombardo. Este nuevo impulso le debe poco a la Antigüedad o al feudalismo; representa, más bien, un afianzamiento general de la cultura mercantil.

Las actividades de Amalfi trajeron consigo la prosperidad urbana. Sin embargo, no se trató de un logro exclusivamente cristiano u occidental, puesto que la población del sur, muy variada, incluía también comunidades judías y musulmanas que participaban en la actividad comercial: era una sociedad multicultural, un hecho que queda reflejado en la artesanía que promovían los *mercatantia* de Amalfi; por ejemplo, las puertas de bronce de las catedrales se hacían en Constantinopla hacia 1061. Caskey describe esta actividad comercial como «capitalismo incipiente»[26], que no sólo chocaba con los valores cristianos, sino con otros valores promulgados por las religiones de Abraham en lo referente a la usura. Tanto aquí como en cualquier otra parte, la religión intentó combatir la actividad mercantil, pero al final no le quedó más remedio que darse por vencida; la contribución de los mercaderes a esos regímenes formó parte del proceso.

La mayor parte de los productos artesanos de Amalfi los encargaban los mercaderes, en especial la casa de los Rufolo de Ravello, recordados por Bocaccio en una de sus *novellas* sobre la actividad comercial; pero la historia ilustra tanto los peligros como los logros de la vida de los comerciantes: la familia fue condenada por corrupción, y el padre ejecutado en 1283 por el angevino Carlo de Salerno, que más tarde sería el rey Carlos II de Sicilia, donde habían reinado desde 1265 a instancia del Papa[27].

El sur de España, al igual que algunas zonas de Italia, siguió integrando la red comercial del Mediterráneo gracias a sus conexiones islámicas. Como cabría suponer, los musulmanes, que sin duda contribuyeron a la decadencia del comercio europeo en el Mediterráneo[28], mantuvieron el contacto con sus conquistas en España después del año 711 d.C. El tráfico entre Andalucía y el continente africano continuó y se desarrolló[29]; lo mismo cabe decir de Sicilia e «Ifriqua» (Túnez). Contemplar el Mediterráneo desde el mirador de la Europa occidental contemporánea distorsiona en gran medida la imagen en lo que a cultura e historia se refiere. Tenemos que

reorientarnos, tal como ha reclamado Frank[30], puesto que Oriente no sufrió tanto como Occidente. La continuidad de la cultura económica, científica y urbana en Oriente y en el sur durante el periodo posromano sería fundamental con el tiempo, pues permitiría que Europa occidental recuperase terreno tras la caída de Roma y la etapa del primer «feudalismo», asociado con la decadencia del comercio y la vida urbana y con la consiguiente relevancia de la agricultura y el campo.

El rol del ejército también difería entre Oriente y Occidente. Era una organización importante para mantener la ley y el orden en el interior y para defender y conquistar en el exterior, así como un mercado de productos (como la cerámica sigillata) y servicios. En contraste con Occidente, «Oriente consiguió mantener sus instituciones militares casi intactas»[31]. El ejército «siguió siendo una institución bajo la autoridad imperial, no una fuerza independiente capaz de imponerse a sus supuestos señores»[32]. Por su parte, Occidente estaba dominado tanto por fuerzas militares como por bandas tribales. Fue inevitable que los señores locales asumieran funciones militares sobre sus territorios y sus habitantes, circunstancia que actuó de punto de partida para la descentralización feudal y de las funciones militares. Una vez más, este tipo de organización social se presenta como una reacción occidental ante la decadencia, más que como una fase progresiva en la marcha de la civilización.

La visión de Wickham sobre la transición del mundo antiguo al feudalismo, por ejemplo, no menciona la democracia, sino todo lo contrario. El mundo antiguo se distingue por el sólido gobierno central de Roma, con sus grandes ejércitos financiados por unos impuestos cada vez más altos, mayores que la renta que pagaba el pueblo. La oposición a los impuestos animó a los campesinos a situarse bajo el dominio de los terratenientes, que se responsabilizaron de los impuestos como parte de la renta. Los mismos propietarios se mostraron dispuestos a depositar su lealtad en los regímenes germánicos debido a los impuestos, mientras que los ejércitos se organizaron a nivel local en vez de nacional, de modo que a largo plazo los odiados impuestos desaparecieron y prevalecieron las rentas y los servicios locales. Pero no de forma inmediata, los terratenientes serían los primeros en efectuar ese cambio después del año 568[33].

La transición al feudalismo

No hubo una transición generalizada de la Antigüedad al feudalismo salvo en Occidente y en las mentes de sus estudiosos. En cualquier caso, ni siquiera en Occidente el feudalismo apareció inmediatamente después de la caída de la Antigüedad. En su historia de la transición de la Antigüedad al feudalismo, Anderson reconoció los hechos «catastróficos», más que «acumulativos», de finales del mundo antiguo. Pero se considera que en Europa la regresión allanó el terreno «para el posterior avance dinámico del nuevo modo de producción nacido de su demolición [de la Antigüedad]»34. Este nuevo modelo surgió de la «concatenación de la Antigüedad y el feudalismo». Anderson sostuvo que ése fue el elemento de la Antigüedad que no formó parte del equivalente más cercano al feudalismo fuera de Europa, esto es Japón, muy similar también en otros aspectos35. Al mismo tiempo, valoró de forma negativa la agricultura romana y amplió sus comentarios al conjunto de la economía, haciendo hincapié en la brecha entre los logros intelectuales y políticos del mundo grecorromano y «el limitado terreno económico que lo sustentaba»36. La «herencia superestructural» sobrevivió, aunque un tanto comprometida, a través de la Iglesia que había ayudado a destruir el sistema político. «La civilización superestructural de la Antigüedad se mantuvo por encima de la del feudalismo durante un milenio: justo hasta la época en que se denominó a sí misma, conscientemente, Renacimiento, para subrayar la regresión que medió»37. Anderson afirmó, asimismo, que el fortalecimiento de la Iglesia sirvió para salvar la brecha, pues se convirtió en el guardián del alfabetismo. Sin embargo, se trataba de un alfabetismo muy restringido, que excluía a propósito gran parte de la enseñanza clásica.

De modo que para Anderson lo progresivo en el periodo medieval no fue la «superestructura», sino la «infraestructura». Habla del contraste en el mundo clásico entre la economía estática (en comparación con la base dinámica del feudalismo) y «la vitalidad cultural y superestructural» de dicho mundo. En ocasiones, también Childe tiende a menospreciar la contribución romana alegando que «no creó ninguna fuerza productiva nueva»38. Según este punto de vista, el empleo generalizado de esclavos en

la agricultura romana impidió los avances de la tecnología, puesto que la mano de obra era más barata que las máquinas. En palabras de Childe, la esclavitud mermó «la expansión de la industria»[39]. A pesar de haber surgido de la decadencia de Europa occidental, se considera que el «feudalismo» es progresivo en parte debido a la idea, expresada con más contundencia por los historiadores marxistas tradicionales, de que «el modo de producción esclavista acarreó el estancamiento técnico; no existía ningún interés por mejoras que ahorrasen trabajo y mano de obra»[40]. Sin embargo, dichos autores ignoran el hecho de que el periodo conoció numerosas «mejoras», hasta el punto de que habría que modificar ciertas afirmaciones sobre las sociedades esclavistas[41]. Además, el modo de producción esclavista no acarrea de forma directa un estancamiento económico; a pesar de la utilización de esclavos, o tal vez por eso mismo, la agricultura de las villas romanas producía un excedente que no sólo permitía un nivel de vida alto a la clase pudiente, sino también vino suficiente, por ejemplo, para exportar a otros países, así como alfarería, tejidos y muebles.

Las mejoras no servían necesariamente para ahorrar trabajo porque, como ha señalado Boserup[42], los progresos en tecnología suponían a veces más trabajo. Si las mejoras significaban producir la misma cantidad de bienes con un esclavo que con dos, existía un incentivo para su adopción. En Sicilia y en los territorios cartagineses, las grandes extensiones de terreno trabajadas por esclavos o siervos se organizaban conforme a «parámetros capitalistas científicos»[43]. De hecho, los romanos establecieron por toda Europa «formas capitalistas»[44]. No son nociones contradictorias. En su análisis sobre la producción esclavista de azúcar en el Caribe, Mintz y Wolf describen el innovador empleo de maquinaria como «capitalismo previo al capitalismo»[45]. Dejar atrás el modo de producción esclavista se consideró uno de los efectos positivos de la caída de Roma, a pesar de que la esclavitud no desapareció por completo. «El concepto de Antigüedad se utiliza sólo cuando se habla de Grecia y Roma, así como del "modo de producción esclavista" asociado»[46]; sin embargo, en Europa algunos autores entienden que la esclavitud continuó al menos hasta un periodo mucho más tardío, hasta que el «feudalismo» acabó de establecerse[47]. Bastante tiempo después, Europa seguía involucrada de

lleno en la captura y venta al mundo musulmán de esclavos, quienes se convirtieron en una de sus principales exportaciones48. No obstante, para muchos autores el modo de producción esclavista desapareció con la Antigüedad y, desde esa perspectiva, el feudalismo, como lo fuera la Antigüedad en su época, supone un paso adelante en el camino hacia el capitalismo. Pero no se trata del único punto de vista en torno a la economía medieval. «En lo económico –escribe el historiador de la agricultura europea Slicher van Bath49– el sistema señorial no era muy satisfactorio. El pueblo producía poco más de lo que necesitaba para su consumo propio, el capital no se acumulaba y apenas existía una división del trabajo». Al menos en un principio, se produjo un descenso en la producción, del mismo modo que se produjo, sin lugar a dudas, un descenso en la enseñanza y en la «superestructura» en general. La recuperación sería lenta.

Existen visiones sobre la agricultura romana más positivas que la de Anderson, visiones que por fuerza modifican la idea de un salto progresivo hacia el feudalismo. Hopkins50, que brinda un apoyo moderado a la visión de la economía antigua de Finley, asegura que la producción agrícola total aumentó cuando se destinó más tierra para el cultivo. En las duras tierras del norte se utilizaba un arado más recio, tirado por una yunta de bueyes y equipado con timón y vertedera de hierro, lo que permitía remover la tierra en vez de simplemente surcar la superficie, como hacía el arado mediterráneo. También creció la población y el número de habitantes de las ciudades, donde vivían la mayoría de los artesanos y de los pequeños comerciantes. Dicho incremento supuso una mayor demanda de comida, así como un aumento de la división del trabajo y de la productividad per cápita. Esto último se logró en buena medida hacia el siglo I d.C., como resultado de la difusión de principios de productividad que se habían establecido previamente en diversas zonas del Mediterráneo oriental. Fue así debido a «la difusión del empleo de las herramientas de hierro, a ciertas mejoras en los instrumentos agrícolas (como, por ejemplo, las prensas de tornillo), y a la existencia de manuales de agricultura, que constituían un síntoma de un esfuerzo por racionalizar la mano de obra, en particular, la mano de obra esclavista»51.

Además de en la agricultura, la productividad experimentó un incremento gracias a que a partir de esa época la fuerza muscular «se complementó con palancas, poleas y trinquetes, con el fuego, el agua (en los molinos de la Antigüedad tardía y para el lavado mineral), el viento (para los barcos) y la competencia técnica». Se produjeron «avances técnicos» en edificación (con el empleo del hormigón, por ejemplo), en molinos rotatorios y en métodos para aumentar el flujo de aire en la fundición del hierro, así como en el transporte, en unidades mayores de producción, y barcos más grandes. En todas estas actividades, el empleo del hierro, un metal más barato, que se podía encontrar en cualquier parte en forma de mena, fue de gran ayuda para el desarrollo de algunas modalidades de mecanización.

No se trataba sólo de una «superioridad cultural» en el sentido restringido de la «alta cultura» y de la «superestructura» de la que hacían gala los romanos, quienes lavaron la cara a gran parte de Europa con sus edificaciones urbana, los viaductos, los hipocaustos, los teatros y los baños. Crearon, asimismo, códigos legales, obras literarias, instituciones educativas y espectáculos de diversa índole. Nada de eso habría sido posible sin una economía floreciente, una economía que empleaba con profusión mano de obra esclava tanto en el ámbito rural como en la edificación de esos vastos conglomerados urbanos: la propia Roma, centros provinciales menores de Gran Bretaña o ciudades magníficas como Palmira y Apamea en Siria. Todo ello supone mucho más que el mero boato de una infraestructura estática. Y no cabe duda de que nos presenta el periodo feudal como menos dinámico (tal como han postulado muchos), más débil y marginal.

Pese a todo, la Baja Edad Media registró algunas mejoras en agricultura. Se propulsaron cambios en el uso del arado[52], aunque se trataba más que nada de extensiones de la práctica anterior. A esto hay que sumar cierto número de inventos «que supusieron un gran avance respecto a la época romana. Algunos llegaron de otras partes del mundo, pero constituían un primer indicio del sentido técnico que posteriormente caracterizaría a la civilización europea occidental»[53]. Nadie pone en duda los logros técnicos de la Europa posterior, pero cuesta entender que los inventos provenientes

del exterior se interpreten como signos de un sentido técnico europeo occidental: una visión que encarna el típico euroetnocentrismo en el ámbito tecnológico. «Lo tuvimos después, luego lo teníamos antes», donde «lo» es un hipotético «sentido» técnico, un aspecto de nuestra estructura mental heredada. Si acaso, el avance de esas tecnologías importadas era síntoma de la inventiva de otros, en particular, de los chinos[54]. Los principales inventos adoptados en aquella época fueron, según Lynn White (1962), la espuela, la herradura y el molino de agua. La espuela, de carácter militar en origen, llegó a Europa a través de los países árabes, al igual que muchas otras mejoras para los caballos y su doma. La herradura llegó al mismo tiempo que el nuevo arnés, hacia el siglo IX, posiblemente proveniente del Imperio bizantino, y mejoró la tracción del caballo del mismo modo que la espuela mejoró la movilidad. El molino de agua, utilizado en los altos hornos chinos ya por el año 31 d.C., apareció en Europa en la Roma tardía y se utilizó para transportar el agua desde los acueductos con el fin de emplearla en la muela; se extendió muy lentamente hasta Arabia a partir del siglo IV, y luego hasta Europa occidental, donde llegó a Gran Bretaña en el siglo VIII. En un principio, estas máquinas se utilizaron en Europa para moler el maíz y sólo con el tiempo se usarían para extraer aceite, apalear corteza para las curtidurías, estirar el metal, cortar madera, pulverizar tintes y, pasado el siglo XIII, el papel. En inglés, la palabra *«mill»* («molino») se generalizó para nombrar a cualquier planta mecanizada, como en el famoso verso de Blake, *«dark Satanic mills»,* donde se erigen en iconos de la Revolución industrial.

A pesar de estas ventajas, Anderson reconoce que la civilización como conjunto estaba en decadencia. ¿Cuánto tiempo pasó hasta que los teatros y los baños volvieron a Europa occidental? ¿Cuánto hasta que el sistema educativo levantó cabeza? ¿Cuánto tiempo tardó en volver la gastronomía sofisticada? Cuando finalmente sucedió todo esto, hablamos de un Renacimiento, el renacer de la cultura clásica. Pero fue una larga espera, aliviada por pequeñas etapas de resurgimiento, como en los llamados «renacimientos» del periodo carolingio y del siglo XII.

El renacer carolingio y el nacimiento del feudalismo

La caída del Imperio romano no fue seguida de forma inmediata por el nacimiento del «feudalismo», a pesar de que hay quienes han visto anunciado el feudalismo en las propiedades territoriales confinadas en sí mismas de la Roma tardía55. Al feudalismo propio de la Edad Media de Europa occidental, que muchos se empeñan en considerar exclusivo, le precedió una Edad Oscura; así, hay autores que no ven su inicio hasta el dominio carolingio de los siglos VIII y IX, que Anderson califica como «un auténtico renacer administrativo y cultural» por todo Occidente. Sin embargo, el mayor logro de esta época reside en «la aparición gradual de las instituciones fundamentales del feudalismo bajo el amparo del aparato del gobierno imperial»56.

Se ha afirmado que las grandes propiedades territoriales de la economía rural feudal carolingia eran un fenómeno distintivo «que manifestaba y exigía un dinamismo económico», al que contribuía el campesinado a cambio de las rentas y la mano de obra57. Precisamente en estas grandes propiedades se ha querido ver «el inicio de la economía europea»58. Aunque muchas de esas propiedades poseían una vasta extensión, no eran autosuficientes. De modo que, desde el siglo VIII hasta el X, se tendió a «poner en circulación las rentas de los hogares rurales»59 y a participar en operaciones de mercado. Al mismo tiempo, algunas propiedades invertían con fuerza en molinos de agua, a pesar de que su uso estaba más extendido en la Antigüedad tardía de lo que se creía60. Tras incontables excavaciones, se han descubierto gran variedad de utensilios urbanos en dichas propiedades. Algunas contaban incluso con sus propios comerciantes dependientes, lo que produjo, en consecuencia, una lenta expansión del comercio, sobre todo en el norte, así como un incremento en la población.

Pero no sólo son objeto de debate las «causas» del feudalismo, también su datación y su distribución generan discusiones que afectan al periodo carolingio. Lo primero deriva, sin duda, de lo segundo, de si «es un fenómeno puramente europeo y cuándo apareció (o desapareció)». En una importante reseña sobre el último volumen (XIV) de la *Cambridge Ancient History,* Fowden se cuestiona la conveniencia de la periodización según la

cual la Antigüedad en Occidente termina en el año 600 d.C. o, lo que es peor, con Constantino en el año 310, como señalaba la edición anterior [61]. Esta última fecha pasa por alto el hecho de que en Oriente la Nueva Roma «tenía un emperador y un obispo, y continuaría en ese feliz estado durante otros ocho siglos y medio»[62]. De hecho, el emperador Justiniano (482-565) «siempre acarició el proyecto de un Imperio romano reunificado». Sus sucesores tenían, por tanto, la vista puesta en Oriente, sobre todo cuando las invasiones musulmanas cortaron las comunicaciones con Occidente. Fowden insiste en que la expansión del islam debe verse desde el contexto del judaísmo y del cristianismo como «una visión de lo divino más refrescante y clara» que estableció una continuidad desde Afganistán hasta Marruecos, en la que se englobarían, asimismo, las zonas meridionales, orientales y occidentales del Mediterráneo. Aceptar una fecha como el año 600 d.C. supone excluir de toda consideración al islam, al que desde entonces se verá como integrante de un mundo asiático bastante distinto. Fowden comprende que ello supondría ignorar las continuidades a todos los niveles y concluye que un mejor hito para el cambio sería el año 1000 d.C.

En los estudios franceses, la tradición ha seguido una dirección similar; se han concentrado en los cambios políticos que se sucedieron, considerados radicales (esto es, como una revolución), o bien graduales (como una mutación). Dicha tradición sitúa el «feudalismo» mucho después del periodo carolingio, hacia el año 1000 d.C. Algunos historiadores franceses lo han descrito de «ruptura brutal, una “tempestad social”»[63]. Sin embargo, otro grupo critica el concepto global de cambio radical y postula un modelo más sutil y gradual. Rechazan la hipótesis de un periodo particularmente violento entre los gobiernos de relativa estabilidad anteriores al año 1000 y posteriores al 1200, sobre todo uno que conllevase un cambio económico radical, y sostienen que no hay fundamentos para aceptar que la violencia señorial fuese un instrumento mediante el cual la clase dominante estableció un nuevo tipo de servidumbre[64]. Sin embargo, ambos grupos siguen entendiendo el feudalismo como preludio esencial de una modernidad europea. «La feudalización del siglo XI se considera una condición previa para el nacimiento del Estado moderno»[65].

Una antesala, puesto que la modernidad no se entiende como característica del periodo anterior. Se ha dicho que en el «modo de producción feudal» emergente «ni la mano de obra ni los productos de esa mano de obra eran bienes»; el modo de producción estaba dominado por la tierra y por una economía natural[66]. Otro autor afirmó que «la caída del Imperio romano y la transición de la Antigüedad a la Edad Media puede considerarse, desde un punto de vista económico, una regresión de la economía monetaria a la economía natural»[67]. Sin embargo, añade que la «economía natural» acabó desarrollando un aspecto urbano.

Cuesta discernir las implicaciones de una «economía natural», pero es evidente que este relato de los hechos está orientado exclusivamente hacia Europa occidental, dependiente de la decadencia y la recuperación de las ciudades (en otras zonas, como hemos visto, se dio una mayor continuidad). Desde esta perspectiva, Oriente, cuya historia se ha juzgado tan distinta, no habría tenido Edad Media (¿qué habría tenido entonces?) ni «feudalismo»: las ciudades seguían floreciendo, así como la manufactura y el comercio, aunque con matices distintos a los de Occidente. Eso también era aplicable al Mediterráneo oriental. Siguieron existiendo las ciudades e incluso las ciudades-Estado, como en Siria por ejemplo, durante la época de las Cruzadas[68]. En Italia «la civilización urbana de la Antigüedad tardía no llegó a hundirse por completo y la organización política municipal, que se fundía con la autoridad eclesiástica… floreció a partir del siglo x»[69].

Uno de los problemas que surgen al definir el cambio en la vida social desde un punto de vista tan general como el de los modos de producción es que estos últimos no sólo son categóricos en su definición, sino que tienden a interpretarse de forma restringida, basada en una distinción radical entre infraestructura y superestructura. Pero la «infraestructura» se ve mucho más afectada por lo que acontece a otro nivel y los progresos de sistemas de conocimiento ejercen una profunda influencia sobre la economía. En ese sentido desempeñan un papel fundamental en la infraestructura. En cualquier caso, ni siquiera la producción agrícola depende sólo de la tecnología en un sentido limitado, sino también del transporte (por ejemplo, en la construcción de calzadas romanas), de las técnicas de reproducción y diseminación de plantas, así como de la organización y el personal.

A pesar de estos cuestionamientos legítimos sobre la naturaleza de los progresos feudales, el amplio recorrido de la historia humana lo han trazado los investigadores occidentales en función de lo que pasó en su parte de Europa. La Antigüedad y el feudalismo forman parte de una cadena causal exclusiva cuyo último eslabón es el capitalismo occidental. En palabras de Marx, todo lo demás es «excepcionalismo asiático». Si observamos la situación desde una perspectiva global más amplia, salta a la vista que la «excepción» de dicho periodo fue Occidente. Padeció lo que todos coinciden en llamar «una decadencia catastrófica», la cual tardó tiempo en superarse en muchos ámbitos. Al igual que otros autores como Lynn White, el historiador Anderson hace hincapié en los avances técnicos que se produjeron en el periodo medieval y los opone (de forma cuestionable) a la economía «estática», no sólo de Asia, sino también de la época romana. Comenta, por ejemplo, el hecho de que si bien los romanos tomaron el molino de agua de Palestina y, por ende, de Asia, su empleo no se generalizó (a pesar de que existen nuevas pruebas que apuntan a una utilización más amplia). El agua fue un elemento que sólo con el tiempo llegó a controlarse, tanto en Occidente como en Oriente. No cabe duda de que los romanos hicieron movimientos significativos en ese sentido, con acueductos, hipocaustos y complejos sistemas de abastecimiento de aguas como los de Apamea en Siria o el Pont du Gard en la Provenza. Supone una visión bastante restringida de la economía política centrarse sólo en la tecnología agrícola en un sentido limitado, un campo en el que, en cualquier caso, Roma no era en absoluto estática si tenemos en cuenta la introducción y extensión de cultivos, la utilización de los molinos de agua y el éxito global de su sistema productivo.

En cuanto a la naturaleza progresiva de la sociedad europea durante el periodo feudal, no se cuestiona que la productividad agrícola occidental mejorase con el tiempo, sino que lo hizo desde un listón de partida bastante bajo. Sin embargo, nunca fue tan productiva como la agricultura de regadío de Oriente Próximo, del norte de África o del sur de España, y menos todavía que la del Lejano Oriente[70], donde «en el siglo XIII China se había convertido en lo que probablemente era la agricultura más sofisticada del mundo, a la que sólo hacía sombra la India»[71]. Hay incluso quienes han

hablado de «una revolución verde» en el Reino Medio hacia el siglo VI d.C., otros la datan más tarde72. En Europa, la agricultura mejoró entre los siglos VIII y XII, pero ¿cuánto? Existe una diferencia radical de opinión entre los que, como Anderson y Hilton, lo consideran un desarrollo altamente «progresivo» y los que no se dejan impresionar del mismo modo por los avances.

La caballería y la guerra

En lo referente a los medios de destrucción, y no de producción o comunicación, el desarrollo del feudalismo en Europa también está ligado a la incorporación de la caballería a la guerra73. El combate a caballo apareció mucho antes de lo que los historiadores reconocen como etapa feudal, puesto que están más interesados en una serie de cambios políticos y económicos. Dicha forma de combate, y sus famosos caballeros, fue consecuencia de acontecimientos internacionales. Europa tuvo que enfrentarse a muchos retos en la frontera oriental de la estepa entre los años 310 y 1000 d.C., ante la oleada de migración asiática resultante de conflictos tan lejanos como los chinos74. La penetración de los ávaros en el continente supuso que un buen número de pueblos germanos se desplazasen hacia Italia, España, la Galia e Inglaterra, mientras que los eslavos ocupaban gran parte de los Balcanes. Una de las respuestas de los gobernantes fue militar: el nacimiento de la caballería de choque y la utilización del estribo oriental, que permite al jinete luchar sobre la silla con lanza o espada. Muchos historiadores occidentales afirman que dicha caballería la creó Carlos Martel para la batalla de Poitiers en el año 733, una victoria que están convencidos, por la épica y la leyenda, de que salvó a Europa de los paganos musulmanes. En realidad, para los musulmanes dicha expedición apenas fue un ataque menor75. Estaban más preocupados por los reveses que sufrían en esa misma época en Constantinopla. En todo caso, el grueso de la nueva tecnología militar que supuestamente salvó a Europa también llegó de Oriente.

El estribo ya se conocía en China en el siglo III d.C., donde lo fabricaban con bronce y hierro colado. La caballería de choque ya la utilizaban los

persas y los bizantinos, así como los ejércitos islámicos, mientras que «soldados a caballo disparando flechas» aparecieron en Oriente Próximo muchos siglos antes. Toda forma de lucha especializada a caballo requiere un considerable desembolso en equipamiento[76]; se ha apuntado que las costosas obligaciones que permitían contar con una caballería de choque recaían sobre la base del sistema feudal. Los guerreros a caballo tenían que compensar gastos bien mediante el botín, bien presionando al campesinado local, al que decían defender. Aunque esta circunstancia también se daba entre los jinetes del reino de Gonja al oeste de África, su dominio era más limitado puesto que la recompensa tenía que ser en botines de guerra y no en tributos campesinos. He rechazado la identificación con el «feudalismo» europeo puesto que la producción por medio de la azada, a mano, en contraste con el arado tirado por bueyes o caballos, generaba poco o ningún «excedente», ni para ellos ni para sus señores. No obstante, habría que establecer una serie comparaciones en técnicas, financiación y actitudes.

En resumen, no tenemos por qué aceptar el periodo medieval en Europa como una fase «progresiva» a la hora de evaluar el desarrollo de la sociedad, a pesar de que a gran parte del pensamiento europeo le gustaría que así fuese[77]. Entre los que respaldan la idea están los que suscriben la teoría de las cinco fases del desarrollo de las sociedades humanas: comunal o tribal, asiática, antigua, feudal y burguesa (capitalismo)[78]; se entiende además que dichas fases proceden necesariamente la una de la otra. La «fase antigua» es «una historia de las ciudades basadas en la agricultura», en la que predomina la economía esclavista, aunque también existían algunos comerciantes. Sin embargo, el feudalismo fue consecuencia directa de dicha situación a pesar de que no se puede considerar un avance de Europa con respecto a Asia.

No dudamos de que durante la época medieval se produjeran mejoras en la calidad de vida, pero considerar progresivo el feudalismo en comparación con la producción de regadío, las ciudades de larga trayectoria y las culturas en continuo desarrollo de Oriente Próximo y el Lejano Oriente es errar en el blanco. La ventaja occidental no se manifestó hasta después del Renacimiento y se basó en los logros manufactureros y comerciales de las ciudades italianas, principalmente en los textiles, pues fueron ellas las que

en Europa señalaron el camino hacia el capitalismo y la economía industrial y las que promovieron el avance de la enseñanza y de las búsquedas estéticas. Este progreso se sustentó sobre cambios no sólo en el modo de producción, sino también en el modo de comunicación, con la llegada tardía de la imprenta y del papel, ambos originarios de China, pero empleados a partir de entonces con un código alfabético.

El auge del comercio y de la manufactura

El trabajo de los historiadores de la medicina ha sacado a la luz la primera etapa de la apropiación de la ciencia árabe por parte de los médicos carolingios de Europa, que refleja la restauración del comercio a larga distancia en el Mediterráneo, que no sólo afectó a la economía propiamente dicha. Fue parte de un renacer más amplio que se ha dado en llamar Renacimiento Carolingio y que no sólo generó una mejora en la enseñanza y la construcción de escuelas, sino también en el desarrollo del comercio y las manufacturas: «Un simple vistazo a las importaciones de seda aporta datos que permiten una cuantificación esporádica pero reveladora»[79]. El comercio empezó realmente a repuntar en Europa a raíz de las operaciones comerciales recíprocas con el Levante que, aunque se iniciaron a finales del siglo VIII, no alcanzaron un volumen significativo hasta los siglos X y XI, «con la aceleración del comercio entre Venecia y el sur de Italia por un lado y con Oriente Próximo por otro»[80]. El comercio mediterráneo con Occidente se abrió entonces (había continuado entre los puertos del norte y los del este de África), una renovación que algunos han considerado los «orígenes» del capitalismo. Y así fue, en buena medida, en el Occidente medieval: la expansión del comercio supuso el restablecimiento de los contactos con los grandes puertos francos del Mediterráneo oriental, con Constantinopla, Alejandría y muchos centros menores, que no habían sufrido el declive de las ciudades occidentales y donde existía una economía mercantil desde hacía tiempo. Dichos contactos allanaron el camino para la lenta recuperación de Europa y le aportaron tanto bienes de lujo como productos de uso diario, mejoras tecnológicas, erudición clásica e influencias literarias e intelectuales.

Los comerciantes dependientes trabajaban para los grandes complejos religiosos y las vastas propiedades del periodo carolingio, y los independientes para la economía urbana. De ese modo, el comercio sustentó el renacimiento de muchas ciudades de Italia, proporcionando un foco bien distinto del centro de la economía llamada natural en la Europa carolingia, donde se considera que nació el feudalismo. En Europa occidental se había producido un significativo declive de las ciudades, pero no así en la parte oriental; de este modo resurgieron, al verse estimuladas por el comercio oriental. El comercio de Europa empezó a repuntar a finales del siglo VIII, no sólo a lo largo de la ruta norte por el Báltico, a través de Rusia hasta Irán, sino también en el Mediterráneo, donde las especias (y medicinas), incienso y sedas comenzaron a intercambiarse por lana, pieles, estaño, espadas francas y, sobre todo, esclavos, que se convirtieron en la principal exportación de Europa hasta la época otomana. Así fue como «los pequeños mundos de Europa se unieron a los mundos mayores de las economías musulmanas»[81]: «el ascenso –y la consolidación económica– del islam modificó la naturaleza de una economía europea emergente»[82].

En la Inglaterra medieval, el comercio de ultramar dependía en buena medida de la producción de lana y paños y de sus exportaciones a Europa, donde los mayores beneficios no provenían de la manufactura, sino de las actividades asociadas, el comercio a larga distancia y la usura. La industria textil adquirió una importancia fundamental para el crecimiento de la economía europea y, de forma más notable en el Renacimiento, para la revitalización y la expansión de las actividades culturales que dependían de su éxito. La primera que se estableció fue la industria local de la lana. Le siguió la seda, en un principio de importación y más tarde manufacturada a nivel local, y por último el algodón, también importado y luego tejido en Europa, que se convertiría en la auténtica base de la Revolución industrial en Inglaterra. En una forma anterior de producción industrial, la seda se había extendido desde China hasta el mundo islámico para arraigar en Bursa (Turquía), donde se tejía. También allí, como en Occidente, se apreciaba más el algodón indio, y su importación en grandes cantidades provocó quejas, similares a las que habían surgido contra la seda, debido al despilfarro de metales preciosos que exigía su compra[83]. Y es que el

comercio oriental no era cosa de «buhoneros»[84], como algunos han apuntado, sino de importaciones y exportaciones a gran escala, una empresa comercial de altura. La importación masiva desembocó con el tiempo en la producción local de algodón, tanto en Bursa como en Alepo, donde adaptaron e imitaron los diseños indios, del mismo modo que se hizo en China con los famosos azulejos turcos de Iznik, de donde se copiaron[85].

En un principio, la lana se exportaba en crudo y luego como tejido, y desempeñó un papel fundamental en el comercio con Oriente Medio: los tejidos de lana se convirtieron en el principal sector de manufacturas de Occidente, hasta el punto de que se cree que su productividad «se triplicó con el telar horizontal a pedal»[86]. El nuevo telar, cuya forma primitiva apareció en Europa hacia el siglo X, mejoró enormemente la producción de tejidos. En Oriente, en cambio, se conocía desde bastante antes, desde la etapa de la dinastía Shang en China. Otro tanto ocurría con complejos aparatos para extraer la seda de los capullos, que constituyeron la base para el posterior desarrollo de las máquinas hidráulicas para retorcer la seda en Lucca y Bolonia[87].

La producción de seda había experimentado un considerable desarrollo en China, mucho antes de que se desarrollasen procesos mecánicos en Italia y, más tarde en Gran Bretaña con otros tejidos. Elvin describe una gran máquina hidráulica de hilado de cáñamo, basada en una utilizada bajo la dinastía Song del Norte para retorcer la seda y bobinar a pedal, que extraía filamentos de una cuba con agua hirviendo en la que se sumergían los capullos de los gusanos de seda[88]. En el siglo XIII, esta máquina se adaptó al hilo de cáñamo, con propulsión animal o hidráulica. Elvin la compara con las máquinas de hilar lino y seda de finales del siglo XVII y principios del XVIII que aparecen ilustradas en la *Encyclopédie* de Diderot; comenta, asimismo, que las semejanzas son tan sorprendentes que «es casi imposible resistirse a sospechar que tienen un origen chino, posiblemente con la mediación del *filatorium* italiano para hilar seda»[89]. Dicho de otra manera, en China se originó no sólo la producción de la seda, sino su mecanización, y se introdujo en la manufactura de textiles en Europa, caracterizada por un proceso de «sustitución de importaciones», tanto de seda como de algodón.

Los progresos de la industria textil fueron fundamentales para el reavivamiento del comercio en Europa, tanto en la exportación de lana tejida como en la importación de seda, por la que se intercambiaba en Oriente Próximo. El producto de ambas se benefició del avance hacia la mecanización e incluso la industrialización. En Europa comenzó a emplearse maquinaria hidráulica en la industria textil de Italia, en la región lanera de Los Abruzzos en el siglo X, donde se utilizaba agua para operar los grandes martillos que batían el fieltro de lana[90], un proceso que probablemente provenía de China[91]. La ciudad de Prato, cercana a Florencia (fuera del país no siempre se distinguía la producción de ambas), dependía del desarrollo de los canales romanos y de las presas *(gore)* para el lavado y procesado de la lana, así como para las máquinas hidráulicas.

La industria textil surgió en Prato hacia el siglo XII, a orillas del caudaloso río Bisenzio. Se trataba de un lugar particularmente idóneo para el refinado de la lana debido a la disponibilidad de tierra de batán en la zona. En ese mismo siglo, poco antes, encontramos documentos en los que se habla de la lana secada sobre bastidores en las paredes. En el siglo XII, el desarrollo de la manufactura, experimentado por toda Eurasia, supuso la transición de la producción doméstica a lo que se describe como producción industrial. El dinamismo del comercio de los tejidos derivó en la proliferación de cambistas en las ciudades, a pesar de que no hay indicios de una actividad bancaria plena hasta finales de siglo. Hacia 1248, los mercaderes de lana y los *pannaioli* organizaron sus propios gremios, que incluían a algunos inmigrantes de Lucca y de las zonas productoras de lana de la Lombardía[92]. En 1281, un mercader de Prato ya comerciaba con seda y armiño en Pera, el barrio franco de Constantinopla regentado por los genoveses, puesto que el comercio de la lana y de la seda era clave en los intercambios entre Europa y Oriente Medio. Hacia finales del siglo XII, los mercaderes asistían a las ferias de Campaña y en el XIII visitaban la corte papal de Aviñón. A finales de siglo, un mercader de Prato que trabajaba como recaudador de impuestos del rey de Francia inspiró a Boccaccio para escribir la primera historia del *Decamerón* (1358)[93]. La banca se ha vinculado, a menudo, con la industria textil, tanto aquí como en otras zonas, por ejemplo, en la India.

Hacia el siglo XII existían sesenta y siete molinos en Prato que se utilizaban para procesar tanto el grano como los tejidos. La gran expansión de la manufactura de la lana en dicha ciudad se atribuye a Francesco di Marco Datini (1335-1410), cuya estatua preside la plaza del ayuntamiento. Datini dejó una gran cantidad de cartas y libros de cuentas que se descubrieron emparedados en los muros de su casa y que suponen un buen catálogo de documentos mercantiles. Como no tuvo descendencia, legó su riqueza a una fundación que se ocupaba de los pobres. En uno de sus viajes visitó Aviñón en los tiempos en que se estableció la corte papal (un gran mercado para los textiles) y regresó para construir una fábrica en la que se acometerían todas las fases de la producción, incluyendo el teñido. El desarrollo de la industria textil y el comercio vinculado se produjo al mismo tiempo que la aparición de la contabilidad en Italia: se necesitaban mutuamente. En consecuencia, Prato estaba llena de contables, abogados, comerciantes, y de prósperos mercaderes como Datini.

Los tratantes de lana no sólo manufacturaban textiles, también teñían y refinaban la lana y los tejidos que compraban en el exterior, en Lombardía y en Inglaterra, donde se producía lana de mejor calidad y donde las actividades de los mercaderes y los banqueros especializados en el comercio de la lana encuentran su reflejo en el nombre de Lombard Street, en pleno centro de la City londinense. Los lombardos fueron los primeros banqueros internacionales de la ciudad. La lana inglesa se introdujo en el mercado continental y estimuló la considerable prosperidad de Anglia Oriental, sede de las fabulosas «iglesias de la lana» y patria del «saco de lana», donde tradicionalmente se sienta el ministro de Hacienda en la Cámara de los Lores. La lana se exportaba a Flandes, en particular a Brujas, donde era utilizada por los hiladores flamencos que enriquecieron la ciudad con edificaciones y actividades artísticas, lo que desencadenaría el Renacimiento Flamenco del siglo XIV. En la Toscana, el comercio textil sentó los pilares para los triunfos artísticos del Renacimiento. Dichas actividades empezaron con los pintores *(i primi lumi)* de finales del siglo XII y del siglo XIII, en la época en que se afianzaba el comercio de lana de Prato y se desarrollaba la contabilidad europea. Los propios Médici eran mercaderes textiles, además de banqueros; poseían una vivienda en la

región lanera de Los Abruzzos, cerca de Aquila, y conexiones estrechas con Prato, donde construyeron la iglesia de Santa María delle Carceri, junto al castillo.

El elemento crucial en el reavivamiento de la economía medieval fue el intercambio –incluso el intercambio a larga distancia, en especial con el Mediterráneo–, que a su vez estimuló la producción. «La economía urbana de la Edad Media fue durante esa época indisociable del transporte marítimo y del intercambio»94. Los árabes habían dominado el mar interior en los primeros años de su expansión; sin embargo, en el siglo XI ya estaba en parte despejado de flotas islámicas, en los tiempos de la Primera Cruzada y de la apertura de la ruta atlántica desde el Mediterráneo hasta el canal de La Mancha por parte de la flota italiana. La llegada de los turcos cambió la situación, y su armada se convirtió en un factor importante, al menos hasta su derrota en la batalla de Lepanto (1571). Con todo, el intercambio siguió siendo crucial para renovar no sólo la economía, sino también el saber y las ideas.

¿Otros feudalismos?

Muchos investigadores europeos, preocupados por el concepto de feudalismo, han rastreado su presencia, o más bien su ausencia, por todo el mundo. Coulbourn lo ha buscado en Asia, en particular en Japón95; otros lo han hallado en el corazón de África96. Para estos historiadores, cualquier régimen vagamente descentralizado ha sido digno de consideración (y la mayoría de los regímenes presentan cierta autonomía local entre el centro y la periferia). Para ser más concretos, han buscado funciones militares ligadas a los terratenientes. Tampoco en ese caso cuesta dar con ellas. En ocasiones, el concepto de feudalismo se ha impuesto a regímenes no europeos como los africanos97. Sin embargo, la búsqueda de un feudalismo universal es un error, pues, si bien las condiciones políticas que se consideran feudales estaban bastante extendidas, las sociedades europeas y asiáticas se basaban en la agricultura con arado, que originó un sistema de ocupación de la tierra muy distinto al de África.

Uno de los problemas de la perspectiva ilimitada y ampliada del feudalismo es explicar el dinamismo aparentemente exclusivo del escenario europeo. «Ningún historiador ha afirmado que el capitalismo industrial se desarrollase de forma espontánea, salvo en Europa y en sus territorios americanos»[98]. Este punto de vista sostiene que, gracias a su temprana formación social feudal, Europa logró la «primacía económica», que propició en exclusiva la Revolución industrial y la subsiguiente transformación de las sociedades por doquier. El compromiso con el «excepcionalismo occidental», con la importancia exclusiva de la línea directa de progresión entre la Antigüedad y el capitalismo a través del feudalismo, inclina la historia en una dirección concreta. Debemos tener en cuenta que la primacía del siglo XIX (o poco antes) no se remonta necesaria ni fortuitamente al periodo medieval, a un feudalismo exclusivo. De hecho, ¿cómo conciliar la tesis de la singularidad temprana con las ideas de los estudiosos chinos sobre «brotes de capitalismo» bajo lo que Elvin denomina un sistema señorial (y Needham, «feudalismo burocrático») o con las ideas de Nehru y otros autores sobre el hecho de que el camino de la India hasta el capitalismo lo obstaculizaron las conquistas coloniales? ¿Cómo se puede conciliar con la visión de historiadores como Pomeranz y Bray, que consideran que existían zonas de China y «Europa» que empataban económica y culturalmente hasta finales del siglo XVIII?

A pesar de que hemos descartado la idea de un feudalismo africano dada la gran disparidad de los sistemas productivos, la situación en Asia, donde existían sociedades con tipos de producción complejos, era bien diferente. La noción de «brotes de capitalismo» en Asia ha sido propuesta por algunos y rotundamente negada por muchos eurocentristas ortodoxos. El joven historiador ruso Kovalevsky, con quien mantuvo correspondencia Marx, insistía en que existió cierta clase de feudalismo en la India, una aseveración a la que tanto Marx como Anderson se opusieron, pues según ellos pasaba por alto la situación política y legal de Europa, muy diferente. Habría mucho que decir sobre ambas opiniones. El feudalismo europeo fue, claro está, exclusivo, como lo son todas las formaciones sociales; aun así, las relaciones de propiedad en esos regímenes distintos tienen algo en común. Se trata de una situación en la que sería de gran ayuda la

construcción de una tabla sociológica que intentase mostrar qué elementos del «feudalismo» están presentes o ausentes en las distintas regiones. La pregunta crucial es si hubo algún aspecto exclusivo en Europa que contribuyó de forma significativa a la aparición del capitalismo. La mayoría de las perspectivas «evolucionistas» de los que apoyan el «excepcionalismo occidental» lo asumen así, pero ¿dichas perspectivas se basan en algo más que en la prioridad temporal?

La mayoría de los historiadores consideran el feudalismo una etapa intrínseca al desarrollo del capitalismo y, por tanto, limitada a Europa. Anderson, por ejemplo, afirma que en ningún punto fuera del continente (salvo posiblemente en Japón) se dio una etapa feudal que pudiese derivar en capitalismo. El feudalismo europeo sí la tuvo, puesto que, como hemos visto al hablar de la Antigüedad, se consideraba basado en parte en el «sistema germánico», caracterizado por un conjunto de granjas independientes y, por tanto, con una mayor potenciación de la «individualización» que el sistema antiguo en el que los individuos representaban a la mancomunidad, como en los gremios. La situación no difería mucho en las sociedades con agricultura intensiva que vivían en asentamientos concentrados y participaban como mano de obra colectiva. Muchos sesudos estudiosos han visto en este vago atributo, el individualismo, un rasgo esencial del capitalismo emprendedor, en contraposición con el «colectivismo» anterior, y una de las contribuciones fundamentales aportadas por el feudalismo al desarrollo del capitalismo en Europa. Estudiaremos esta visión más adelante. Anderson entiende que el modo de producción feudal surge de la unión de los legados de los modos anteriores, el esclavista y el tribal: «la combinación de una propiedad agraria de grandes dimensiones controlada por una clase explotadora, con una producción a pequeña escala por parte de un campesinado sometido»[99]. Se cree que el primero estimulaba el crecimiento de ciudades autónomas «en los espacios intersticiales», así como iglesias independientes y un sistema de territorios[100] que propiciaba la «parcelación de la soberanía».

Por consiguiente, el feudalismo sólo podía surgir en el oeste de Europa. No sólo África y Asia, sino también Europa oriental tenían regímenes

distintos. La situación estaba menos definida en Bizancio, caracterizado por el contraste previo entre la zona oriental y la zona occidental del Imperio romano, cuyo desarrollo posterior es visto por Anderson en los siguientes términos: «Las formas feudales tardo-bizantinas fueron el resultado último de la *descomposición* secular de un sistema de gobierno imperial unificado» mientras que el feudalismo occidental fue «una *recomposición* dinámica de dos modos de producción (tribal y esclavista) previos en una nueva síntesis que desencadenaría fuerzas productivas a una escala sin precedentes»101. Aunque insiste en que en Bizancio el proceso «desató cierta efervescencia intelectual», fueron los mercaderes italianos los que «se apoderaron» del comercio de la capital, en vez de los locales. Sin embargo, el comercio en Constantinopla incluía tanto a locales como a foráneos (como en Venecia y Londres), y esto se aprecia mejor en Bursa y otras ciudades de Oriente Próximo.

Por lo general, se considera que Bizancio experimentó cierto estancamiento económico en la agricultura y la manufactura (salvo la introducción de algunos cultivos nuevos y un uso más extendido del molino de agua). Sin embargo, sí experimentó un gran avance en Constantinopla, donde «las plantas estatales… ostentaron el monopolio del mercado de exportaciones europeo hasta el auge de las ciudades mercantiles de Italia»102, que más tarde se apropiarían de gran parte de la producción de la región. Hay incluso quienes aseguran que la técnica del tratamiento de la seda en Turquía «se escamoteó de Oriente, más que tratarse de una invención indígena». Entonces, ¿cuándo podemos hablar de una invención «indígena»? Muchos de los descubrimientos que se consideran cruciales en el auge de Occidente provenían de Oriente. Lo mismo se podría decir de la producción de seda en Europa, un factor económico de peso en el Renacimiento italiano. Se dice que fueron los monjes nestorianos los que llevaron los gusanos de seda clandestinamente desde Oriente a Bizancio escondidos en sus duelas. Rogelio II de Sicilia confiscó telares de seda en las ciudades bizantinas de Tebas y Corinto en 1147. A partir de ahí, la producción de la seda se extendió hasta Lucca, en el norte de Italia, y dicha ciudad intentó mantener el monopolio de la tecnología. Sin embargo, trabajadores inmigrantes llevaron estas prácticas a Bolonia, donde ya se

desarrollaban técnicas más complejas de mecanización del retorcido de la seda antes de que se trasladasen más al norte. Desde allí, una parte clave del proceso de mecanización la pirateó un comerciante de seda inglés al principio de la Revolución industrial de su país. A la hora de asumir la representación de Turquía como potencia asiática atrasada, debemos recordar las similitudes (que no identificaciones) del sistema de tenencia territorial, se denomine o no feudal, y los activos sectores manufactureros y comerciales de sus ciudades, en particular en Europa y el Mediterráneo.

Parece existir un consenso generalizado a la hora de admitir una excepción parcial a la afirmación de que el feudalismo no existió en otras partes del mundo, incluso entre muchos historiadores europeos; la constituye Japón[103]. Se podría sospechar que la percepción de este patrón particular es una proyección atrasada de los tempranos avances de Japón en el capitalismo industrial (que a menudo se comparan con la experiencia china, un juicio demasiado precipitado). Anderson estima que Japón desarrolló un sistema similar al europeo durante los siglos XIV y XV, a pesar de que sus estados diferían, pues nunca contaron con reservas señoriales o mansos. Sin embargo, entiende que Japón no produjo por cuenta propia un capitalismo y sostiene, aunque es cuestionable, que lo tomó prestado de Europa. Además, su «feudalismo» no produjo «el dinamismo económico del modo de producción feudal de Europa que proporcionó los elementos para la acumulación primitiva de capital a escala continental»[104], lo cual allanó el camino para el ascenso de la burguesía. Al igual que Braudel, Anderson considera que el modelo capitalista pleno no se estableció hasta la llegada de la Revolución industrial, sustentado en un «modelo de grandes propiedades enfocado al mercado» y en una burguesía. Tal vez Japón tuviese feudalismo, pero nunca tuvo absolutismo, el cual, en lo que supone una original aportación al debate, Anderson considera la antesala esencial del capitalismo. En consecuencia, se muestra crítico con los estudios que siguen la tendencia de algunos autores a ver las sucesivas etapas del desarrollo socioeconómico como universales y el feudalismo, por tanto, como un fenómeno a escala mundial[105]. Aunque entiende que esta visión es una reacción contra la prerrogativa de la superioridad europea, insiste en una definición más limitada del modo de producción feudal, como la

combinación de las grandes propiedades y unos «sistemas judiciales y constitucionales que se convierten en… elaboraciones externas; la soberanía parcelada, la jerarquía del vasallaje y el sistema de feudo son irrelevantes».

¿Dónde reside entonces la supuesta singularidad de Japón? Se ha afirmado que, al igual que en Europa occidental, la agricultura feudal generó «niveles de productividad notables»106. Pero la productividad agrícola no era mayor que en otras zonas del Asia monzónica, como Indonesia, el sur de China o el sur de la India. Estos regímenes también estaban muy urbanizados y e imperaba «un modelo de grandes propiedades orientado al mercado». Mantenían un potente comercio con Occidente, especialmente de especias, y fueron durante mucho tiempo el centro de un sistema complejo de intercambio que incluía tejidos de la India, así como muchas importaciones «culturales»: el sánscrito, el budismo, el hinduismo o templos y objetos de gran importancia laica. A pesar de los niveles de productividad atribuidos (en exclusiva) a Japón, el ímpetu del capitalismo se considera originario «de fuera», una opinión que ignora el hecho de que también existieron progresos indígenas, tanto en Japón como en cualquier parte de Asia, al menos en capitalismo mercantil.

Anderson sostiene que Japón es la excepción de Asia, en cuanto que «adoptó» fácilmente el capitalismo. Se trata, no obstante, de una argumentación profundamente eurocéntrica que no deja posibilidades a Oriente, ni siquiera a Japón, de desarrollar el capitalismo salvo si lo toma prestado de Occidente. Una de las razones que da para esta incapacidad de desarrollarse por su cuenta es la ausencia de la Antigüedad. En su original aportación, Anderson sugiere que el feudalismo japonés fue resultado de la lenta desintegración de «un sistema imperial “chinificado”»107. Lo que distinguió a Europa no fue solamente la desintegración del Imperio romano, sino «la herencia perdurable de la Antigüedad clásica»108, esto es, «la concatenación de la Antigüedad y el feudalismo». En Europa subsistió un «remanente» del modelo previo; el antecedente clásico allanó el camino. El resurgimiento de la Antigüedad produjo finalmente el Renacimiento, «el quid de la historia europea»; en cuanto a Japón, «nada remotamente comparable al Renacimiento rozó sus orillas»109. Si no hubo ninguna

muerte (o declive), era evidente que no era necesario ningún renacimiento. Ni el «feudalismo» ni la «Antigüedad» podían darse en otras partes, por tanto no podían haber ido de la mano (en concatenación) fuera de Europa.

Esta afirmación se sustenta sobre un problema evidente: si bien en el caso del feudalismo los historiadores se dignan al menos a hacer un esfuerzo, aunque poco satisfactorio, por definir sus características, la «Antigüedad» es a grandes rasgos un periodo histórico en el que dominaron Grecia y Roma, por una parte, muy vagamente definido en lo económico y, por otra, de tal limitación geográfica que incluso excluye a los principales socios comerciales (y rivales) como Cartago, Oriente Próximo, la India y Asia Central.

No obstante, se considera que Japón guarda cierto paralelismo con Europa, un punto de vista que se fundamenta no sólo en las similitudes formales entre ambos, sino de manera más significativa en el resultado posterior. «Hoy, en la segunda mitad del siglo XX, sólo una región fuera de Europa o de sus asentamientos de ultramar, ha alcanzado un capitalismo industrial avanzado: Japón. Las condiciones socioeconómicas del capitalismo japonés, tal como ha demostrado con creces la investigación histórica moderna, hunden sus raíces en el feudalismo nipón que tanto sorprendió a Marx y a los europeos en el último tramo del siglo XIX»[110]. Una vez más nos encontramos ante una perspectiva profundamente más teleológica. Algunos sostuvieron una opinión semejante en 1974, pero no tardó mucho en considerarse inapropiada, y la «investigación histórica moderna» no estuvo a la altura. Ante la aparición de los Cuatro Tigres asiáticos, en particular Hong Kong, y ahora la propia China, no nos queda más remedio que desligar el desarrollo del capitalismo de la existencia previa del feudalismo en Asia (a no ser que uno quiera adoptar la táctica, menos satisfactoria aún, de universalizar el feudalismo). En lo económico, Japón ha dejado de ser único. Coincido con Braudel en que siempre fue necesario desligar el capitalismo y el feudalismo, del mismo modo que deberíamos disolver la relación entre capitalismo e industrialización, puesto que esta última ha sido característica tanto de regímenes socialistas como capitalistas. Ambos existen en un abanico de sociedades más amplio de lo que se cree, y ha sido así desde hace mucho tiempo.

En Europa, la progresión hacia el capitalismo desde el feudalismo comenzó con lo que se ve como una evolución muy diferente de las ciudades bajo lo que Anderson denomina parcelación (considerada «irrelevante»); contaban con el «legado municipal». En el caso del campo, es la herencia del derecho romano lo que se considera fundamental para el decisivo paso de la propiedad provisional a la propiedad absoluta y privada111; el advenimiento del capitalismo se relaciona con este «orden legal», a través de «un derecho civil escrito». El resurgimiento del derecho romano en Bolonia vino acompañado por «la renovada apropiación de prácticamente toda la herencia cultural del mundo clásico»112. Entre estos desarrollos se contaban, asimismo, la institucionalización del intercambio diplomático (lo que se nos antoja como una vindicación particularmente eurocéntrica cuando miramos hacia China o el mundo musulmán) y el surgimiento de una forma de Estado, el absolutismo, que acabó con la parcelación del feudalismo y allanó el camino al capitalismo. El absolutismo nació en un tiempo en que la producción y el intercambio de bienes se expandían, con la consecuente disolución de «las relaciones feudales primarias en el campo»113. Sin embargo, con la centralización que se produjo en Europa, en teoría ausente en otras partes del mundo, también nos encontramos ante la consolidación de la propiedad privada absoluta, otro aspecto que se considera condición sine qua non del capitalismo.

Este punto de vista plantea una serie de problemas. En primer lugar, se trata de una interpretación legalista que limita la naturaleza del derecho al derecho escrito. Es evidente que todos los grupos humanos cuentan con «un derecho» en el amplio sentido de la palabra, que incluye el derecho consuetudinario; del mismo modo, también todos mantienen relaciones «diplomáticas» con sus vecinos y poseen alguna forma de «propiedad privada». En segundo lugar, en las tribus germanas se tendía más a formar gremios que en las ciudades romanas; y aun así, es paradójico que esta filiación sea en teoría la base de «la mano de obra libre» del capitalismo. En tercer lugar, nos enfrentamos al enfoque etnocéntrico del «individualismo» que tantos historiadores europeos practican. Se ha demostrado que muchos pueblos «tribales» hacen hincapié en su existencia como individuos, como por ejemplo en el clásico estudio de Evans-Pritchard sobre los *nuer* de

Sudán. En todo caso, siempre he sostenido que la organización capitalista del trabajo, en una fábrica pongamos por caso, requiere una mayor supresión de las tendencias individualistas que cazar o cultivar el campo114. La vida de un individuo solitario tipo Robinson Crusoe o de un colono de la frontera no es la experiencia normal de la mayoría de la gente y guarda más semejanzas con la vida de antiguas sociedades cazadoras o recolectoras que con modos de vida posteriores. Por último, el debate sobre la contribución del feudalismo al capitalismo ignora el papel de las ciudades (que Marx reconoce como el núcleo de posteriores progresos), ciudades que crecieron durante el feudalismo y que con el tiempo dominaron las relaciones con el campo, con una historia que se remonta a la Edad del Bronce y un florecimiento tras la Antigüedad en casi todas partes salvo en Europa occidental. Marx sí considera la posibilidad de que el capitalismo se desarrollase a partir de Roma o Bizancio, pero entiende que la riqueza producida por el comercio y la usura no era todavía «capital». Pero lo cierto es que en el comercio y la manufactura, en la producción de los tejidos de seda, así como en la manufactura del papel y en la agricultura existía la inversión. Por supuesto, el comercio y la usura también fueron fundamentales para los progresos posteriores, así como el campesinado «libre» y los artesanos urbanos. Estos dos últimos se convertirían con el tiempo en la fuerza de mano de obra industrializada.

El feudalismo se entiende, por tanto, como un sistema de gobierno descentralizado que permitió progresos en los «intersticios» y que fomentó un mínimo de libertad. Se creía que Oriente, empezando por el Próximo, se caracterizaba por la agricultura de regadío y el despotismo, que iban de la mano en lo que se llamaba «el modo de producción asiático» y que analizaremos en el capítulo siguiente. Se creía, asimismo, que era imposible que en los sistemas «despóticos» concurriesen los requisitos necesarios para el capitalismo (a pesar de que sí concurrían en el absolutismo). Sin embargo, salta a la vista que eran compatibles con la existencia de ciudades, con la manufactura a gran escala (de tejidos de seda en Turquía, por ejemplo, o de algodón en la India), e incluso con cierta producción mecanizada. También llevaron a cabo complejos intercambios con Europa, por una parte, y con Asia, por otra. ¿Cómo podían participar otras

sociedades en ese importante intercambio de bienes y técnicas si en teoría tenían bases socioeconómicas tan distintas? ¿Acaso no estarían los elementos del capitalismo distribuidos más ampliamente de lo que muchos investigadores han dado por sentado, como veremos cuando analicemos la obra de Braudel?

1 J. R. Strayer, 1956, p. 15.
2 M. Postan, «Prefacio», en M. Bloch, 1961.
3 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 31.
4 A. Southall, 1998.
5 G. Childe, 1964, p. 283.
6 El concepto de «declive» se utiliza con criterios concretos (por ejemplo, el índice de alfabetización) y debe entenderse en el contexto del anterior debate (capítulo 1) sobre la «progresión», diferente al «progreso». Este último implica un juicio de valor sobre la superioridad en todos los ámbitos. El concepto de «progresión» descarta la noción de una completa relatividad en todas las esferas y reconoce que se produjo cierto movimiento en algunos ámbitos, como por ejemplo en los modos de producción o en los modos de comunicación.
7 El siguiente artículo se expuso por primera vez en el Congreso Germaine Tillion en Aix, en marzo de 2004.
8 P. Petit, 1997, p. 336.
9 M. McCormick, 2001, p. 10.
10 G. Childe, 1964, p. 290.
11 B. Ward-Perkins, 2000, p. 382.
12 *Ibid.,* p. 360.
13 S. D. Goitein, 1999.
14 J. C. van Leur, 1955.
15 C. Geertz, 1979; W. M. Weiss y K. M. Westerman, 1998.
16 C. Singer, 1950, p. 215.
17 D. J. Guthrie y F. Hartley, 1977, p. 890.
18 Véase L. D. Reynolds y N. G. Wilson, 1974, pp. 122 y ss.
19 J. Browning, 1979, pp. 16-18.
20 A. Cameron, 2000.
21 M. McCormick, 2001. Véase, asimismo, J. M. Speiser, 1985.
22 J. Miller, 1969.
23 A. Ghosh, 1992.
24 R. Gurukkal y D. Whittaker, 2001.
25 J. Caskey, 2004, p. 9.
26 *Ibid.,* p. 8.
27 R. Hodges y D. Whitehouse, 1983.
28 Tal como señaló el belga Henri Pirenne (1939), así como Hodges y Whitehouse, 1983.

29 Véase O. R. Constable, 1994.
30 A. G. Frank, 1998.
31 M. Whitby, 2000, p. 300.
32 *Ibid.,* p. 305.
33 C. Wickham, 1984, p. 20.
34 P. Anderson, 1974b, p. 418.
35 *Ibid.,* p. 420.
36 P. Anderson, 1974a, p. 136.
37 *Ibid.,* p. 137.
38 G. Childe, 1964, p. 280.
39 *Ibid.,* pp. 209 y 268.
40 P. Anderson, 1974a, pp. 132-133.
41 K. D. White, 1970.
42 E. Boserup, 1970.
43 G. Childe, 1964, p. 244.
44 *Ibid.,* p. 276.
45 S. Mintz y E. Wolf, 1950.
46 P. Anderson, 1974a, p. 47.
47 P. Bonnassie, 1991.
48 M. McCormick, 2001.
49 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 37.
50 K. Hopkins, 1983, pp. 70-71.
51 *Ibid.,* p. xvi.
52 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 69.
53 *Ibid.,* p. 70.
54 J. M. Hobson, 2004, pp. 50 y ss.
55 R. Coulbourn, 1956; J. Goody, 1971.
56 P. Anderson, 1974a, p. 139.
57 M. McCormick, 2001, p. 7.
58 *Ibid.*
59 *Ibid.,* p. 9.
60 *Ibid.,* p. 10.
61 G. Fowden, 2002.
62 *Ibid.,* p. 684.
63 D. Barthélemy, 1996, p. 197.
64 S. D. White, 1996, p. 218.
65 D. Barthélemy, 1996, p. 196.
66 P. Anderson, 1974a, p. 147.
67 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 30.
68 A. Maalouf, 1984.
69 P. Anderson, 1974a, p. 155.
70 En torno a la contribución islámica a la agricultura, véanse A. M. Watson, 1983 y T. F. Glick, 1996.

71 M. Elvin, 1973, p. 129.
72 J. M. Hobson, 2004, p. 56.
73 L. White, 1962; J. Goody, 1971.
74 J. M. Hobson, 2004, p. 105.
75 J. Goody, 2003b, pp. 23-24.
76 *Id.,* 1971, p. 47.
77 Cuando utilizo el término «progresivo», en este contexto me refiero principalmente al progreso tecnológico que, como he sugerido, en cierto modo se puede medir.
78 E. J. Hobsbawm, 1964, p. 38.
79 M. McCormick, 2001, p. 23.
80 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 34.
81 M. McCormick, 2001, p. 797.
82 *Ibid.,* p. 718.
83 H. Inalcik, 1994, pp. 354-355.
84 N. Steensgaard, 1973.
85 H. Inalcik, 1994, pp. 354-355.
86 P. Anderson, 1974a, p. 191.
87 M. Elvin, 1973, p. 196; C. Poni, 2001a y 2001b.
88 *Ibid.,* p. 195.
89 *Ibid.,* p. 198.
90 Véase Duhamel de Monceau, *Il Lanaioli,* 1776.
91 J. Needham, 2004, p. 223, en relación con los martillos hidráulicos.
92 P. Cardini, 2000, p. 38.
93 Véase, asimismo, I. Origo, *The Merchant of Prato: daily life in a medieval Italian city,* Harmondsworth, Penguin, [1957] 1984.
94 B. H. Slicher van Bath, 1963, p. 193.
95 R. Coulbourn, 1956.
96 R. S. Rattray, 1923.
97 J. Goody, 1971.
98 P. Anderson, 1974a, p. 402.
99 P. Anderson, 1974b, p. 408.
100 *Ibid.,* p. 410.
101 P. Anderson, 1974a, pp. 282-283.
102 *Ibid.,* p. 275.
103 Véase también M. Bloch, 1961, p. 446, en relación con el feudalismo japonés. Según este autor, el feudalismo es un tipo de sociedad que no se da sólo en Europa: también Japón experimentó una etapa similar.
104 P. Anderson, 1974b, pp. 414-415.
105 *Ibid.,* p. 401.
106 *Ibid.,* p. 418.
107 *Ibid.,* p. 417.
108 *Ibid.,* p. 420.
109 *Ibid.,* p. 416.

110 *Ibid.,* p. 415.
111 *Ibid.,* p. 424.
112 *Ibid.,* p. 426.
113 *Ibid.,* p. 429.
114 J. Goody, 1996a.

IV. Sociedades y déspotas asiáticos: ¿en Turquía o en todas partes?

En la Edad Media tardía, la potencia asiática de mayor peso y más cercana a Europa era Turquía. Sus ejércitos habían atacado el espacio europeo y cristiano existente, incluyendo Bizancio y los Balcanes, desde el siglo XIV. Mucho tiempo atrás, el islam (los «moros») había invadido Europa desde el norte de África: España, Sicilia y el Mediterráneo en general. Los moros y los otomanos se convirtieron en la personificación de las fuerzas no europeas alineadas contra el continente; según el tópico, tenían un carácter despótico, carecían de las virtudes cristianas y se distinguían por la crueldad y la barbarie: eran musulmanes.

Desde la perspectiva europea, la mayoría de los intelectuales consideraban Turquía un régimen déspota, sobre todo a partir del siglo XVII. En *El príncipe,* Maquiavelo describía a los súbditos de la Sublime Puerta como individuos gobernados por un único señor, del que eran esclavos o criados. Varios años después, el francés Bodin[1] contrapuso las monarquías europeas a los regímenes déspotas asiáticos, que no conocían freno en sus dominios, una situación inconcebible en Europa[2]. Otros achacan la diferencia fundamental entre Oriente y Occidente a la ausencia de una nobleza hereditaria[3] o a la falta de propiedad privada en Turquía[4], ambas entendidas como instrumentos para proteger al hombre y sus bienes terrenales. El filósofo francés Montesquieu creía que bajo los sistemas orientales los bienes siempre eran susceptibles de ser confiscados[5]; esa inseguridad personificaba el despotismo oriental, opuesto en principio al feudalismo europeo, donde las propiedades de un hombre siempre estaban a salvo.

Por supuesto, el concepto de «despotismo» otomano cambiaría con el tiempo. En el primer tercio del siglo XVI, las instituciones otomanas se comparaban de modo favorable con las occidentales de los embajadores venecianos. A partir de 1575, la relación se invirtió[6]. «Si bien los principios en los que se basaba su poder se oponían a los de la república veneciana, el imperio era una construcción de una belleza imponente y un orden

admirable»[7]. ¿Qué fue lo que invirtió la situación? Las cosas habían cambiado en Estambul: existía más «tiranía». Las potencias atlánticas se habían traído consigo un excedente de metales preciosos americanos que alteraron la economía. Lepanto fue una grave derrota militar. Pero ante todo, según Valensi, se había producido una reinvención de Aristóteles o una invención del concepto de déspota, «la separación de Asia (o de Oriente) de Europa: el concepto del despotismo oriental»[8]. Apareció el espectro del poder puro y hechizó a Europa.

Fue así como Turquía se convirtió en el arquetipo del despotismo oriental a principios de la era moderna, del mismo modo que Persia con respecto a Grecia en la Antigüedad. Como vimos en el capítulo 2, las actitudes etnocéntricas griegas se integraron en la historiografía y el análisis cultural occidental. La dicotomía que establecieron entre sus propios sistemas democráticos y lo que percibían como el Otro persa despótico se funde con la opinión posterior europea de que los turcos generaban, según el pensamiento europeo, un paradigma que se hizo coincidir con lo que Marx denominaba «excepcionalismo asiático». Sin embargo, todos fueron herederos de las civilizaciones de la Edad del Bronce que se extendían desde el Creciente Fértil de Oriente Próximo a través de toda Asia hasta China y que sentaron las bases para los progresos europeos, siendo la Antigüedad el primero de ellos. La oposición implícita entre las sociedades europeas y asiáticas tiene, por tanto, poco valor analítico en lo que se refiere a la historia más temprana. Durante los años iniciales de la presente era, por ejemplo, existían dos grandes Imperios en Eurasia: Roma en Occidente y China en Oriente. En cuanto al desarrollo, no había muchas diferencias: ambos se asentaron sobre las economías de la Edad del Bronce y se organizaron por medio de sistemas de conocimiento y comunicación alfabetizados, en un caso con el alfabeto fenicio, en el otro mediante un elaborado código logográfico que utilizaba «caracteres». En cuanto a los sistemas de conocimiento, eran comparables en muchos aspectos, tal como demostró Needham sobre la botánica[9]. En ambos casos, los logros económicos y culturales se sustentaron sobre evoluciones análogas que se originaron en la Edad del Bronce. Aunque tanto Roma como China practicaban la agricultura con arado –una práctica muy extendida en las

culturas que surgieron de las sociedades urbanas de la Edad del Bronce y que se expandieron por toda Eurasia–, las condiciones geográficas de China favorecieron el regadío a gran escala en los valles fluviales. De ahí partiría la idea del despotismo asiático, pues era necesario un control central para la organización de tamaña empresa. Esos avances comprenden muchas de las actividades artesanales que involucraban la construcción urbana, las manufacturas, el intercambio y la escritura.

La revolución urbana de la Edad del Bronce propició, asimismo, una estratificación económica más pronunciada puesto que, con la ayuda de la tracción animal, fundamental para el cambio, una persona podía cultivar un área mucho mayor que con la azada. Esto confería gran importancia a la propiedad diferencial: con mayor cantidad de tierra un individuo podía emplear a otros y utilizar energía animal para producir un excedente destinado a los mercados urbanos que abastecían a la población no campesina. La tierra adquirió un valor muy distinto al que se le daba cuando prevalecía el cultivo con azada. Por toda Eurasia, la economía de las principales sociedades no sólo se basaba en técnicas similares de producción, sino también en prácticas de mano de obra similares a grandes rasgos, algo más serviles en el caso de la esclavitud de Occidente y algo menos en Oriente. Con el tiempo, al bronce se le sumó el hierro, un metal más «democrático» que se utilizaba tanto para la paz, en el arado, como para la guerra, en las armas. En la diferenciación social que propiciaron las prácticas agrícolas también participó el intercambio de productos naturales y manufacturados, objetos de lujo que atravesaban vastas distancias, así como productos diarios provenientes de lugares cercanos, gracias al uso de vehículos con ruedas y al transporte a través del agua. La escritura fue otra de las actividades especializadas que se extendieron con la «revolución urbana», que introdujo lo que muchos entienden como «civilización» en lo que constituían enormes conglomerados comparados con los asentamientos previos. Esa situación derivó en una estratificación «cultural» y político-económica de las principales sociedades de Eurasia. Los modos concretos en los que cada sociedad afrontó esas nuevas divisiones sociales propiciaron una gran variedad de sistemas políticos (y no es mi intención obviar la diferencia de gobierno y organización de las distintas culturas).

Sin embargo, la variedad se produce en el amplio marco de lo que Eric Wolf denominó «el Estado tributario», más centralizado en Oriente que en Occidente[10], pero sin las violentas dicotomías que la idea de un despotismo asiático arquetípico presupone.

La historia mundial del último milenio escrita por Fernández-Armesto intenta ajustar la balanza que establecieron versiones europeas previas; en ella, la «supremacía occidental» se considera «imperfecta, precaria y de corta vida». El liderazgo pasó del Atlántico al Pacífico, donde se había establecido ya a principios del milenio y donde permanecerá mucho más tiempo de lo que los europeos supondrían:

> Durante el siglo XVIII, a pesar de lo lejos que llegaron algunos imperios europeos, el de China era, según casi todos los parámetros, el imperio que crecía más rápidamente del mundo. También aparecía como cuna de una sociedad más «moderna»…, una sociedad mejor educada, con más de un millón de licenciados; una sociedad más emprendedora, con mayores negocios y más grupos de capital mercantil e industrial que en ninguna otra parte; una sociedad más industrial, con niveles más altos de producción en concentraciones más mecanizadas y especializadas; una sociedad más urbanizada, con una densidad de población alta en la mayoría de las zonas; e incluso en los roles adultos, una sociedad más igualitaria, en la que la pequeña nobleza hereditaria, si bien compartía privilegios semejantes a los de sus homólogos occidentales, tenía que someterse al juicio de los empleados públicos [mandarines] provenientes de todos los estratos de la sociedad[11].

La mera consideración de unas cuantas de estas características nos plantea no sólo una reevaluación de la posición china en la historia mundial hasta el siglo XVIII, sino que también nos lleva a descartar cualquier idea de despotismo oriental estático.

En realidad, el concepto de despotismo asiático es totalmente inadecuado. *La gran enseñanza* de Confucio arroja una luz muy interesante sobre la naturaleza, o al menos la naturaleza ideal, del sistema político chino. Lejos de ofrecer la típica imagen de un despotismo asiático, en él se dice que «aquel que pierde el apoyo del pueblo pierde al Estado»[12]. Este apoyo depende directamente de la virtud del gobernante. Para ganarse el apoyo del pueblo es necesario algún tipo de proceso consultivo, descartándose la autoridad autocrática. El gobernante debe ayudar a su pueblo a llevar «una vida próspera y feliz», pues así lo quiere el mandato del Cielo.

Salta a la vista que establecer una oposición binaria entre Europa y un Asia despótica es precipitarse y apoyarse en la ignorancia o el prejuicio. En lo que resta de capítulo exploraremos con más detalle las cuestiones que suelen esgrimirse para distinguir al tiránico y anómalo Oriente de Occidente, de un desarrollo sano y democrático, y analizaremos la validez de dicha discriminación a través de un mayor acercamiento al paradigma reciente del excepcionalismo asiático, Turquía.

Me gustaría tratar tres aspectos de la sociedad otomana con el fin de cuestionar algunas particularidades de las percepciones eurocéntricas de Turquía y, en un plano más general, para reflexionar sobre las nociones europeas de periodización de la historia y sobre la historiografía en general. Son los siguientes: la adaptación de las armas de fuego, como estudio de un caso que nos permitirá cuestionar el concepto de «conservadurismo islámico»; la organización de la agricultura y la idea del «campesino como esclavo»; y el mundo del comercio, que a menudo se ha considerado regulado por el Estado (si bien postularé que Turquía manifestaba cierto grado de capitalismo mercantil).

La reflexión nos llevará a concluir que en estos aspectos, así como en cuestiones de gobierno, Turquía se parecía más a Europa en lo político, lo económico y en lo cultural de lo que se ha querido admitir. Las fuerzas armadas no tardaron en adaptarse a los cañones y la pólvora, y los ejércitos enseguida constituyeron una fuerza naval en el Mediterráneo. Los campesinos tenían un estatus similar al de otros lugares y no todos eran esclavos del emperador. Y lo que es más importante: el gobierno supuestamente despótico estimulaba el comercio, incluida la iniciativa privada, y fomentaba el desarrollo de una economía mercantil, sobre todo el comercio de la seda y el papel (y su manufactura) y el de especias. Se produjo un gran avance en estos ámbitos que, sin embargo, decaerían con el tiempo, no tanto por un bloqueo interno como por el traslado de la manufactura textil a Europa y por las rutas marítimas que abrieron las potencias atlánticas tanto hacia Oriente para especias y textiles, como hacia las Américas para metales preciosos y productos agrícolas, con la consiguiente marginación de los logros previos de Oriente Próximo. Aunque gran parte de este capítulo se dedica a un análisis del Imperio

otomano como uno de los polos negativos tradicionales de la escala europea de valores, en las últimas páginas del capítulo la reflexión se escorará hasta el Lejano Oriente, otro «antónimo» arquetípico del dinámico y democrático Occidente. En ese punto analizaremos con mayor profundidad las similitudes, ya esbozadas a grandes rasgos, entre las dos caras opuestas de Eurasia.

El ejército del sultán

La visión de Turquía como un régimen déspota va de la mano de la idea del «conservadurismo islámico», igual que cuando se habla, por ejemplo, de la supuesta inferioridad tecnológica otomana[13], vinculada a los acercamientos eurocéntricos de autores como K. M. Setton[14], E. L. Jones[15] y P. Kennedy[16]. Esto implica su resistencia a adoptar las innovaciones tecnológicas realizadas por otros y la tendencia a supeditar todos los avances en conocimiento y en la vida social y económica a consideraciones ideológicamente condicionadas más que prácticas, bajo supervisión del dictado autocrático de la autoridad laica o religiosa, sin espacio para la iniciativa personal o el «libre albedrío», que en teoría distinguía a la situación europea, tan particular.

Aunque probablemente fue Europa la primera que adaptó el uso y desarrollo de las armas de fuego; los otomanos, al verse ante enemigos que utilizaban dichas armas, no tardaron en subirse al carro. Y lo hicieron con premura, pragmatismo y eficacia: reunieron los materiales para los cañones y la pólvora, manufacturaron sus propios cañones y organizaron todo el esfuerzo productivo, nada desdeñable, y las técnicas asociadas, con la consecuente transformación del ejército.

«El "descubrimiento" de la pólvora, la aparición de las armas de fuego y, en concreto, su empleo para la guerra»[17] fueron acontecimientos de la Edad Media tardía. La pólvora se desarrolló en China en los siglos VII y VIII d.C. y según Needham, «el cañón "auténtico", el cañón de mano o bombarda… apareció… hacia 1280»[18]. Al cabo de unas décadas, estas armas ya se habían introducido en el islam y en la Europa cristiana. No se sabe con precisión cómo llegaron a Turquía las armas de fuego y la pólvora.

Existen documentos sobre la utilización de artefactos que funcionaban con pólvora entre los mongoles a partir de la década de 1230[19] y, desde mediados de siglo, éstos desempeñaron un papel fundamental en su introducción en Irán, Irak y Siria; las armas de fuego propiamente dichas se introdujeron a finales del siglo XIV. Por lo que se ve, Europa no tardó en reconocer el valor de las nuevas armas y las desarrolló en forma de cañones (los chinos por su parte emplearon el primer tipo de cañón en el siglo XIII según Needham)[20]. En las décadas de 1320 y 1330, se utilizaban en los asedios y en los barcos. Mediado el siglo, se empleaban en Hungría y los Balcanes; hacia la década de 1380, los turcos ya conocían estas armas. En la conquista otomana de Constantinopla se usaron cañones. A principios del siglo XV se instalaron en los navíos europeos que surcaban el Mediterráneo, lo cual les permitió dominar el mar.

La fabricación de cañones era una tarea ardua. Los otomanos utilizaban el bronce, puesto que disponían de cobre: el resto de europeos utilizaban principalmente el hierro, que era más barato aunque también más pesado y peligroso. Tanto el bronce como el hierro requerían fundiciones con una división de la mano de obra y una organización del trabajo complejas. Era así en todo el Mediterráneo. Zan describe el enorme arsenal de Venecia como una planta industrial que empleaba una ingente fuerza de trabajo que llegó a alterar el sistema de gremios. Los otomanos implantaron un gran número de fundiciones *(tophane)* por todo el reino, en Avlonya, Edirne y otras ciudades, incluida la Fundición Imperial *(Tophane-i Amire)* de Estambul. Al igual que en Europa occidental, en el arsenal de Estambul se construyeron barcos provistos de cañones.

«A finales del siglo XV y principios del XVI, la Fábrica Imperial de Cañones, la Armería *(Cebehaneni Anire),* la Fábrica de Pólvora *(Botuthane-i Amire)* y el Arsenal Naval *(Tersane-i Amire)* dotaron a Estambul de lo que probablemente constituía el complejo militar e industrial más grande de la Europa moderna inicial, con el que sólo rivalizaba el arsenal de Venecia»[21]. Las fundiciones de Estambul producían hasta mil cañones al año (a menudo algo menos) y empleaban a un número variable de trabajadores, 62 fundidores de cañones entre 1695 y 1696, junto con diversos tipos de técnicos, y entre 40 y 200 jornaleros[22]. Los otomanos fabricaban cañones

muy grandes para los asedios, pero también producían otras armas. Tal como ha demostrado Ágoston, la idea europea generalizada de que no sabían fabricar armas más pequeñas con técnicas de producción masiva es errónea. Tal vez la producción masiva fuese una técnica nueva en Turquía, pero también era así en Occidente; no obstante, se produjeron algunos hitos, entre los que destacaron los nuevos arsenales y fundiciones que fabricaban barcos y cañones, y Turquía no vaciló en adoptar tanto técnicas como prácticas de trabajo que han sido definidas como «capitalistas».

En conclusión, no se puede hablar de un conservadurismo tecnológico islámico. «Cuando a la receptividad tecnológica otomana se le unieron las habilidades de producción masiva y una logística otomana de alto nivel, los ejércitos del sultán ganaron en poder armamentístico a sus adversarios europeos más inmediatos a mediados del siglo XV»23. Lograron mantener su capacidad armamentística y su superioridad logística contra los Habsburgo austríacos y contra los venecianos a finales del siglo XVII.

Tampoco se les puede acusar de «conservadurismo organizativo». Los otomanos contaron con un ejército permanente constituido por jenízaros mucho antes que las potencias europeas. Bajo el dominio de Murad I (1362-1389) se hizo patente la necesidad de un ejército independiente, «una fuerza que habría de estar por encima de los grupos religiosos, culturales y étnicos»24. Reclutaban jenízaros por medio del sistema de *dev¸sirme* («leva»), por el cual se hacían redadas periódicas de cristianos de entre quince y veinte años, a los que se convertía en otomanos. Una vez entrenados, recibían un sueldo del erario y se ponían bajo el mando directo del sultán. De las naciones vecinas, el primer ejército permanente fue el de la Casa de Austria, que no tuvo tropas permanentes de cierta importancia hasta la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), es decir, doscientos cincuenta años después.

Aparte de los grandes cañones que fabricaban los otomanos, este desarrollo demuestra que eran innovadores en materia militar. La facilidad con la que los turcos se adaptaron a la situación militar, tanto tecnológica como organizativamente, sugiere una dinámica bien distinta en la sociedad otomana de lo que por lo general reconocen los historiadores aferrados a la noción del excepcionalismo asiático y a la exclusividad de Europa, al

menos en lo que respecta al conservadurismo y la inferioridad tecnológica que en teoría impedían el cambio. Los investigadores que, por el contrario, reconocen los logros otomanos en dichos ámbitos tienden a insistir en la idea de que la tecnología se tomó prestada y fue desarrollada por mano de obra extranjera. Se ha incidido en las cifras de trabajadores extranjeros empleados en la industria armamentística y, en ocasiones, en las fuerzas armadas. Desde la perspectiva europea, los progresos otomanos se han interpretado a veces a la luz de la «teoría de la dependencia», que los juzga incapaces de establecer por sí solos una industria de producción masiva y los tacha de ser «productores de tercera fila». Sin embargo, eso no constituye ninguna prueba de la arbitrariedad o incapacidad turca, pues era una práctica generalizada en el resto de potencias reclutar en el extranjero, sobre todo trabajadores del metal germanos, como en el caso de España. En cuanto a los miembros extranjeros de las fuerzas armadas, pensemos en Otelo, el moro de Venecia, que comandaba el ejército de Chipre, o en el admirante británico Slade de la armada turca25. De modo que los «préstamos» no eran un privilegio turco, y los europeos también tomaban «prestada» mano de obra. Tampoco se debe entender este empleo de mano de obra de otros países como conservador o inferior. Reconocer las ventajas de un nuevo instrumento o método –o fuerza de trabajo– y actuar en consecuencia demuestra una capacidad de adaptación opuesta a la generalizada idea europea de la inflexibilidad asiática. No eran simples receptores de armamento (¿quién no lo era?), sino «participantes activos en la dinámica de violencia organizada del escenario bélico de Eurasia»26.

Ésta es la forma correcta de pensar interactivamente en la transferencia de tecnología y desarrollo del proceso industrial, por ejemplo. La cuestión de la superioridad y la inferioridad adquiere así un cariz diferente.

¿Campesinos esclavos?

Una de las tesis europeas ha sido que la mano de obra en Turquía era muy distinta a la de Occidente, donde la esclavitud derivó en un vasallaje feudal, al permanecer el campesinado en un estatus más servil. Pero ¿fue así realmente? ¿Se vendieron y compraron como esclavos? ¿No tenían

derechos de parentesco? No cabe duda de que en la Puerta hubo periodos de fuerte gobierno central, pero considerar «esclavos» a los campesinos turcos del sultán es asumir la retórica como realidad. De hecho, la agricultura otomana se basaba en propiedades arrendadas bajo lo que se ha denominado el sistema de *çift-hane*. El historiador turco Inalcik analiza este sistema de granjas familiares campesinas en relación con el trabajo de Chayanov sobre Rusia[27]. Asegura que encaja en el mismo patrón general de Europa. Ese modo de tenencia familiar revestía la misma importancia que los gremios en las ciudades turcas[28]. La burocracia estatal las gestionaba activamente mediante inspecciones sistemáticas. En otras palabras, tanto en lo demográfico como en lo económico y lo social, los sistemas eran comparables. La unidad familiar agrícola consistía en un matrimonio, un área determinada de tierra (entre 5 y 15 hectáreas) y un par de bueyes. La insistencia ideológica sobre la propiedad estatal de la tierra era en gran medida un instrumento para mantener dicho sistema y para proteger al campesino de la división, allanamiento o sobreexplotación. La importancia de la protección estatal también residía en el hecho de que estos arrendamientos constituían la unidad fiscal básica.

El Estado era muy protector con sus campesinos y ganaderos, aunque sólo por razones fiscales, y dicha protección incluía la garantía del derecho general a ganarse la vida. A los campesinos y a los nómadas se les permitía establecerse en tierras de reciente conquista a cambio de diversas obligaciones. Como el Estado no podía utilizar todos los servicios de mano de obra feudales, algunos los convertía en dinero contante. El sistema tributario se basaba en la granja familiar («una unidad legalmente autónoma»)[29], que había caracterizado el último periodo romano y perduraría tras el declive del Imperio. El papel del Estado difería poco del dominio eminente conferido a los gobernantes de las sociedades europeas, que les permitía imponer impuestos, reclutar y juzgar a sus súbditos. El campesinado era a la vez «dependiente y libre», como la mayoría de los arrendatarios de cualquier parte, protegidos por un gobierno central frente a las incursiones de los terratenientes o de los recaudadores de impuestos[30].

La ocupación otomana de la tierra es, por tanto, mucho más compleja de lo que suponen los que califican a Turquía de Estado despótico surgido de

un molde asiático, una idea que no sólo es propia de los autores marxistas, sino que representa una visión europea más general del Otro oriental. Al tratarse de un Estado conquistador, era la propia conquista la que establecía los derechos globales sobre la tierra estatal *(miri),* aunque no existe un consenso sobre si esos derechos se conferían a la *umma,* la comunidad de creyentes, o al sultán como su representante. En realidad, como hemos visto, los conquistadores no desplazaron a las comunidades campesinas indígenas, sino que simplemente actuaban como recaudadores de «rentas»31. El Estado se hizo con el «dominio eminente» y, dado que su programa de continuas conquistas requería un ejército, necesitaba de la financiación de los impuestos sobre la tierra.

Como proclama un dicho persa, «la tierra y el campesino pertenecen al sultán». Sin embargo, hay que manejar con cuidado la idea de los derechos que implica la palabra «pertenecer». En realidad, el código civil otomano estaba muy vinculado a las prácticas romanas y bizantinas32. Como en la legislación romana, los derechos sobre la tierra consistían en un «dominio eminente» («propiedad»), una posesión y un usufructo; estos dos últimos se confiaban plenamente a los campesinos de diversas formas. Aunque no se trataba de una transacción fácil, los agricultores podían vender tierras estatales en determinadas circunstancias; en cuyo caso tenían que establecer una «propiedad absoluta» bajo la ley islámica33. Al igual que en Europa, el dominio eminente constituía el último derecho de control legal, pero la «mera propiedad» *(mulk mahz)* podía establecerla el súbdito, de modo que el campesino utilizaba esa posibilidad para transferir tierras a una institución religiosa; en ese contexto, Inalcik habla de plena propiedad, aunque dicha «plenitud» estaba sujeta a controles más amplios, como en todas partes.

El campesino podía, asimismo, utilizar sus derechos con fines comerciales. En determinados casos, en particular a través de *waqf,* esto es de tierras donadas y de tierra de plena propiedad, «los campesinos recolectaban una gran cantidad de excedente de trigo que exportaban luego a mercados alejados de los centros urbanos del imperio y de Europa»34. Dicho de otro modo, tenían contacto con el mercado y con la producción de cultivos comerciales: algodón, sésamo, lino y arroz. La ley islámica

sancionaba los derechos de propiedad privada de este tipo, un hecho que un Estado islámico nunca podría ignorar; el «imperio de la ley» abarcaba tanto derechos de propiedad como otros muchos. Las tensiones entre las autoridades religiosas y las laicas provocaron que al final ambas defendiesen los derechos de los campesinos –y los de los artesanos– de las imposiciones demasiado duras. Como en otros muchos lugares, en el Imperio otomano siempre existió una tensión entre el Estado y la Iglesia, entre la autoridad del sultán y la de la *quadi,* que constituía una especie de «soberanía parcelada» que se ha considerado exclusiva del feudalismo europeo, como vimos en el capítulo anterior35. Los intereses del Estado y la Iglesia no eran idénticos en modo alguno, aunque en teoría garantizaban la misma libertad de acción en la ciudad que en el campo, como se ha dicho de Europa.

A pesar del enfoque materialista, muchos escritores de ascendencia marxista se han concentrado en derechos de gran abstracción (más que en la práctica), a través de las categorías amplias y exclusivas de la propiedad estatal, comunal o individual. Pero como Henry Maine subraya, en todas las sociedades encontramos cierta jerarquía de «patrimonios» territoriales, según la cual se confieren algunos derechos al cultivador individual (o a su núcleo familiar), otros a grupos más amplios de parientes y amigos, otros al terrateniente local y otros a un nivel político más global. Al existir tantas variantes de los derechos conferidos a los distintos niveles, es un error empeñarse en ver todos los posibles derechos en un único nivel dentro de una sociedad particular. En el ámbito de la agricultura, con el que la mayoría de los individuos se ganaban la vida, existían diferencias notables de derechos relacionados con las herramientas y las técnicas de cultivo, principalmente si se practicaba una agricultura de secano o de regadío, si se llevaba a cabo con el arado o la azada o si era itinerante o sedentaria; existían, no obstante, diferencias más atenuadas. En segundo lugar, había una diferenciación en cuanto a los derechos sobre la tierra. Un estudio reciente sobre la propiedad de la tierra (el «feudo» militar) en la jurisprudencia islámica (hanafí) de Egipto, desde los mamelucos a los otomanos, hace hincapié en la complejidad de los derechos otomanos al respecto y en la superficialidad de la vieja perspectiva europea36. La

«jerarquía de derechos», si bien en una distribución distinta a la europea, parece igual de compleja, tanto en la práctica como en el transcurso de los cambiantes debates entre los abogados, aunque no se ha teorizado demasiado sobre estas cuestiones en la ideología política ni se ha especulado sobre sus difusos orígenes[37]. Los debates surgieron en torno al carácter de dichos derechos y los llevó a cabo una profesión legal muy sofisticada. Por supuesto, las variadas conclusiones influyeron en los asuntos públicos, en particular cuando se llegaba a los tribunales, pero parte del debate es un intento por formular por escrito las complejidades existentes en la vida social con respecto a la propiedad. Debemos añadir que, en contra de gran parte del pensamiento legal europeo, el advenimiento del islam y el cambio de régimen no supusieron una tábula rasa de derechos, a pesar de que acarreó cierta reorganización, como sin duda ocurrió en muchas otras situaciones de «conquista».

Aparte de los territorios agrícolas, también se concedieron tierras a los militares y a los funcionarios a cambio de tareas específicas. Se ha afirmado de forma convincente que, puesto que era revocable, el término árabe *iqta* debe traducirse por «cesión administrativa» más que por feudo[38]. Sin embargo, no cabe duda de que los conceptos están muy próximos entre sí y, al igual que el sistema chino, que se ha calificado de señorial[39] (y de «feudalismo burocrático» en palabras de Needham), también debería analizarse con ayuda de una tabla sociológica más que sobre la base de la dicotomía ausente-presente que parte de la experiencia meramente europea. Incluso en teoría, la situación resulta más similar a Europa de lo que muchos indican. Recientemente se han comparado las condiciones existentes en el Oriente Próximo islámico en la época del avance turco con las de la Europa de la época. A la muerte de Saladino en el año 1193, el régimen era el de «una monarquía atada por lazos de nobleza y clientelismo, dependiente de lealtades que se disipan, amenazada en un momento en que la suzeranía de los señores subordinados es débil»[40].

La agricultura nunca podría haber quedado en un plano de mera subsistencia, tenía que producir excedentes. Estambul era una ciudad enorme, la más grande de Europa, y su abastecimiento constituía una cuestión de gran importancia para los gobernantes otomanos, al igual que lo

había sido para sus predecesores cristianos y romanos. La mayoría de los cereales procedían de la región del norte de Crimea, donde se desarrollaron los cultivos comerciales a gran escala, hasta el punto de aprovisionar de maíz a la propia Venecia. Sin embargo, había regiones del país que producían cereales para la ciudad, mientras que los alrededores de la propia capital estaban consagrados a la cría del ganado y a la producción de frutas y verduras. En ningún caso, los campesinos se dedicaban solamente a la producción de subsistencia; el comercio y el mercado siempre fueron relevantes. Estambul estaba en una posición similar a la de muchas ciudades de la orilla norte del Mediterráneo bajo el dominio romano, que se abastecía a través de un sistema denominado «anona» (una especie de subsidio). En muchos aspectos, las ciudades eran comparables con las de Occidente y Oriente; Turquía formaba parte del mundo mediterráneo, pero todas las grandes concentraciones urbanas sufrían el problema del abastecimiento, casi siempre desde los campesinos.

Comercio

Si la agricultura se encontraba, en líneas generales, en una posición similar al resto de Europa, otro tanto cabe decir del estatus de las ciudades y del comercio. El comercio era tanto público como privado, de modo que requería de una burguesía que no estaba del todo sometida al control «despótico», lo cual arroja dudas sobre la propia idea de «despotismo». Los Imperios romano y bizantino dispusieron el comercio, la circulación y venta de mercancías bajo el control estatal41; los otomanos hicieron otro tanto. Sin embargo, el comercio también incluía a mercaderes independientes y a la burguesía, así como a empleados públicos. La Casa de Mendes, regentada por judíos marroquíes expulsados de la España cristiana, contaba con una red de agentes en las principales ciudades de Europa y «controlaba un gran porcentaje del comercio internacional»42. «Todos los países europeos que aspiraban a una expansión mercantilista, como requisito previo al desarrollo económico, tenían que solicitar estos privilegios económicos al sultán», esto es, los privilegios comerciales en la capital que habían disfrutado primero Venecia y posteriormente otras ciudades italianas43. «Occidente dependía,

al menos en un principio, de las provisiones del Imperio otomano y de las que entraban por él para sus incipientes industrias de la seda y el algodón»[44]. La batalla de Lepanto en 1571 y la llegada al Mediterráneo entre 1580 y 1590 de las potencias navales atlánticas, los británicos y los holandeses con sus armas, fueron dos hitos decisivos; la región se abrió a las nuevas compañías levantinas de dichas naciones. Así, las primeras compañías de flete de Occidente fueron las compañías levantinas que trataban con Oriente Medio y no con la India y zonas más lejanas, y que se establecieron mucho antes de que se fundase la Compañía de las Indias Orientales.

Durante el siglo XVI, «el Imperio otomano desempeñó un papel determinante en el comercio mundial»[45]. Estambul se convirtió en el cruce de la ruta norte-sur hacia el mar Negro y los puertos del Danubio con la ruta este-oeste hacia la India y Oriente. El enlace occidental con Venecia y Génova no era el único: desde 1400 existía una ruta comercial vertical, de norte a sur, que pasaba por Damasco, Bursa, Akkerman y Leópolis, a través de la cual los productos orientales llegaban hasta Polonia, Moscovia y los países bálticos; el camino seguía otro anterior que se extendía desde el Báltico hasta Oriente Próximo y que supuso la apertura del comercio europeo durante el periodo carolingio[46]. Las importaciones de Occidente consistían en gran medida en lana tejida (y metales preciosos, como siempre), que se intercambiaba por «mercancía oriental», entre otras cosas productos locales, sedas y alfombras. Los bienes de lujo eran la mercancía principal, pero no la única. Algunos moralistas romanos se preocuparon por la pérdida de oro que suponía el intercambio de productos con Oriente. Para ellos Oriente no era tanto la patria del despotismo como del lujo, una relajación que podría afectar sin duda a las virtudes militares romanas; sin embargo, el comercio siguió revistiendo gran importancia.

Las operaciones comerciales abarcaban tanto Europa como Asia. El dominio político y económico bizantino del mar Negro decayó hacia 1204, cuando Venecia se impuso en el Egeo occidental y en Estambul, mientras Génova conquistaba el Egeo oriental y establecía colonias por el mar interior. Más tarde, Turquía destruyó las colonias latinas de la región, restableció la antigua tradición imperial bizantina y se hizo con el control

del abastecimiento. Mehmed el Conquistador acariciaba la esperanza de resucitar el Imperio romano de Oriente y para ello la Puerta tenía que hacerse con el control del mar Negro, con el fin de aprovisionar Estambul de trigo, carne y sal. El comercio de seda, algodón y cáñamo en el norte de Turquía a cambio de productos agrícolas del norte del mar Negro supuso que Asia Menor se industrializase en esos ámbitos antes incluso de que las manufacturas occidentales y rusas tuvieran la oportunidad de competir a finales del siglo XVIII[47]. Existía, asimismo, una presencia muy activa de Turquía y Egipto (al menos nominalmente durante largos periodos bajo la soberanía turca) en el océano Índico. En determinado momento, los otomanos intentaron auxiliar, como socio comercial, al reino indonesio-musulmán de Aceh con hombres y armas con el fin de hacer frente a las armadas europeas, bastante activas por entonces en la región. A pesar de que en sus comienzos había sido una potencia terrestre, al alcanzar el Mediterráneo Turquía demostró una gran capacidad de adaptación pues creó una armada que dominaría los mares durante mucho tiempo. Posteriormente, la apertura del continente americano, con su plata barata, su algodón y su azúcar (con anterioridad, este último sólo se podía conseguir a través del comercio con el islam), transformó de lleno la balanza de las oportunidades.

La industria de la seda

El comercio estimuló un ámbito de la manufactura en particular, casi una industria, de la que Turquía se convirtió en protagonista y que influyó de forma considerable en el ascenso de Occidente y de Italia en primera instancia. Hablamos de la seda.

La seda en crudo llegó por primera vez a Bizancio desde China, a través de intermediarios persas, tanto por la ruta terrestre como por el océano Índico. El emperador Justiniano intentó acabar con el monopolio persa –sobre todo después de que los mongoles hubiesen interceptado la ruta directa– buscando alternativas: por el sur, a través de los mercaderes etíopes de Aksum; por el norte, entre los pueblos de Crimea y el reino caucásico de Lazica y entre los turcos de las estepas. La seda se convirtió en «una

necesidad de primer orden». Poco antes del año 561, los agentes de Justiniano introdujeron gusanos de seda de contrabando en Constantinopla, lo que con el tiempo llevó al establecimiento de una completa industria de la seda, que en teoría libraría al país de la dependencia de Oriente y que llegó a convertirse en «una de las operaciones económicas más importantes del Bizancio medieval».

El tejido de seda ya recorría el camino entre China y Europa en el siglo VI a.C. Con la apertura de la Ruta de la Seda en el siglo II a.C., el tejido empezó a llegar en grandes cantidades. A partir del año 114 a.C., «doce caravanas al año cargadas de seda cruzaban los desiertos de Asia Central desde China»[48]. Siria, Palestina y Egipto importaban tanto seda en crudo como tejidos y no tardó en florecer una industria del tejido de la seda. Hacia el siglo IV, su manufactura se había extendido hasta Persia y luego a Bizancio, una industria que heredarían y desarrollarían los turcos. La seda se introdujo en la zona islámica de España durante el emirato de Abderramán II de Córdoba (755-788), que adoptó entonces el título de califa omeya. Abderramán II se hizo con el monopolio de moneda acuñada y, siguiendo los ejemplos abasí y bizantino, organizó la manufactura real de los tejidos de lujo. Se introdujeron las moreras, los gusanos de seda y los telares sirios y se levantaron talleres de seda cerca del alcázar de Córdoba, así como en Sevilla y Almería. Al igual que las técnicas, muchos de los motivos provenían de Oriente Próximo, y algunos eran de origen persa (sasánida)[49].

La seda llegó al punto de «conformar la base estructural para el desarrollo de las economías otomanas e iraníes»[50]. En dicho proceso, Bursa se convirtió hacia el siglo XIV en «un mercado mundial», donde muchos mercaderes occidentales utilizaban los puertos de Éfeso y Adalia. Sin embargo, los genoveses del barrio de Pera de Constantinopla comerciaban directamente con Bursa, que por entonces estaba bajo dominio otomano. Los mercaderes genoveses incluso se adentraban en el continente para comprar directamente en las ciudades de Tabriz y Azóv. La seda constituye una prueba de los estrechos lazos existentes entre los manufactureros y los mercaderes de Europa y de Oriente Próximo, en particular de Turquía. En un principio, los tejidos de seda llegaban desde

Oriente como un producto de lujo, más tarde Europa importaría seda en crudo y fabricaría sus propios tejidos para acabar asumiendo con el tiempo todo el proceso de producción, incluido el cultivo de moreras y gusanos de seda. Este proceso demuestra que las regiones estaban relacionadas y que las ideas y las técnicas se transmitían de una zona a otra. Tenemos que mirar a Eurasia no tanto desde una perspectiva de dicotomías y obstáculos entre los sistemas asiáticos y europeos, tanto a nivel político (déspotas) o a cualquier otro, sino más bien desde la perspectiva del flujo gradual de productos e información a través de la extensión continental. Europa no desarrolló hasta mucho más tarde las fases de mecanización, producción a gran escala y comercio de tejidos de seda, que se originaron en Oriente, incluso en Turquía; en cualquier caso, su producción era una cuestión de sustitución de importaciones. «Junto con la industria lanera nativa, en pleno desarrollo, la seda se convirtió en la fuente principal de intercambio y de riqueza para los países occidentales desde el siglo XIII hasta el XVIII»[51]. Se ha dicho[52] que la moda fue el motor de la expansión económica y que el uso de la seda por parte de las elites, que iría en aumento tras las Cruzadas, generaría una floreciente industria del lujo.

Aparte de en España, la seda se fue produciendo poco a poco en otras partes de Europa. En Italia, Salerno ya utilizaba seda en el siglo IX y el valle del Po en el siglo X, con técnicas adquiridas de Grecia y Oriente Próximo, mucho antes de que Rogelio II de Sicilia llevase a trabajadores de la seda desde Grecia. Sin embargo, el verdadero avance se produjo en las ciudades del norte de Italia, una expansión que pudo verse estimulada por las dificultades que sufrió el abastecimiento de la seda desde Oriente Próximo a raíz de las invasiones mongolas y otras perturbaciones. Ya en el siglo XIII se tejía la seda en la ciudad de Lucca, adonde habían huido muchos tejedores desde Sicilia tras la conquista francesa en 1266[53]. Empezaron utilizando seda en crudo importada a través de Génova desde la zona del Caspio, desde Persia, Siria y Rumanía, un comercio incentivado en gran medida por el floreciente intercambio con Oriente[54]. El tejido de seda estaba destinado, por supuesto, al mercado del lujo, a las cortes principescas, las ricas abadías y las grandes catedrales y, en última instancia, a los prósperos mercaderes. Pese al intento de limitar el consumo de este tejido a la corte y a

determinadas elites por medio de leyes suntuarias, las restricciones no se mantuvieron. El comercio se expandió sin que nadie pudiese ponerle freno. Los mercaderes vendían sus telas en las ferias de Campaña y, a partir de finales del siglo XII en París, Brujas y Londres55. La oferta y la demanda crecieron. El éxito de la manufactura se emuló en Bolonia y Venecia, mientras que Florencia siguió especializada en la lana tejida, en especial en lanas inglesas, lo que la convirtió en la ciudad industrial más importante de Europa en el siglo XIV56.

Por tanto, existe una progresión interesante en la manufactura de tejidos en Oriente y Occidente. En un principio, la mecanización era un proceso lento que la eficacia de los telares no tardó en mejorar, aunque no en todas partes por igual, gracias a los cambios que llegaban de fuera como resultado de la comunicación. Dicho proceso alcanzó un mayor desarrollo en China con el empleo de la fuerza del agua para accionar las máquinas de retorcer el hilo, un proceso que más tarde se adoptaría en Europa, al igual que la producción de la seda cruda. Por entonces, Turquía, antiguamente un jugador de primera fila en la manufactura y el comercio de la seda, cedió su primacía a Europa, a la que se parecía de tal manera en lo referente a la organización de la empresa comercial que no es de recibo hablar de un contraste flagrante entre ambas.

El comercio de las especias

No sólo en la manufactura de la seda y su intercambio (principalmente por metales preciosos) demostraron Turquía y el resto de países islámicos del Mediterráneo una actividad mercantil como la que se asocia con el capitalismo mercantil y que implica cierto grado de empuje e iniciativa comerciales, una respuesta a las demandas del mercado, y una buena combinación de manufactura y comercio. Aparte de la seda, el comercio se vio afectado por la transformación que tuvo lugar en el comercio de las especias, instigado por la colonización portuguesa, holandesa e inglesa de Oriente. Desde antiguo Turquía había sido protagonista, al igual que Oriente Próximo en general. Cuando escribe sobre el país, Kellenbenz asegura que «el espíritu capitalista halló en el comercio de la pimienta uno

de sus campos de acción más importantes»[57]. Dicho comercio estaba en gran medida en manos de mercaderes individuales que frecuentaban los grandes kanes y caravasares diseminados por todo el territorio; este comercio implicaba cierto empuje capitalista, como en el caso de los comerciantes europeos.

Las especias llegaron a Europa desde Oriente en el periodo clásico y no tardaron en erigirse en factor fundamental para el intercambio con Oriente Próximo, la India y China durante un largo periodo. Aunque la pimienta local constituía parte importante de la dieta del África negra, en la región mediterránea había que importarla de Oriente, un comercio en el que los mercaderes locales estaban plenamente implicados desde tiempo atrás. Al igual que con el comercio de la seda, los otomanos adoptaron las tradiciones comerciales bizantinas, fuertemente arraigadas tras la conquista de Constantinopla. Mucho antes, el islam se había expandido hasta el sudeste asiático, hasta Malasia e Indonesia, y sus comerciantes se mantuvieron activos incluso después de que los portugueses abriesen la ruta por mar hacia Europa occidental (el primer cargamento de especias llegó a Lisboa en 1501); por tanto, a pesar de la oposición portuguesa, siguieron abasteciendo el mar Rojo barcos procedentes de la India y de Aceh (Sumatra), principalmente musulmanes. Con el tiempo, los barcos musulmanes llegaron con sus cargamentos hasta el golfo Pérsico, donde los otomanos establecieron una base en Basora en 1546. Nunca hubo un desvío total del comercio de las especias; los otomanos mantuvieron sus vínculos directos con el reino islámico de Aceh, al que ayudaron política y militarmente; Venecia, por su parte, siguió siendo la receptora de algunas especias orientales.

Con la llegada de los ingleses y los holandeses al océano Índico y con la pérdida portuguesa del puerto de Ormuz en 1622, que controlaba el Golfo, se originó una enorme expansión del comercio con las potencias atlánticas. Como resultado, se produjo además un giro geopolítico fundamental hacia el Atlántico a raíz del desarrollo del comercio con las Américas y la sustitución por la producción colonial: azúcar, tabaco, café y algodones, todo traído de América[58]. Fueron Venecia y los otomanos quienes sufrieron

más este desvío desde el Mediterráneo oriental cuando la economía atlántica remontó el vuelo.

El azúcar supuso un arquetipo de ese giro en la producción y el comercio. Se trataba de una de las «especias» más importantes, cuya producción se había traído desde el sur de Asia hasta Persia y luego había llegado a manos de los árabes hasta la cuenca oriental del Mediterráneo. Los otomanos participaron en su producción, al igual que los reinos cristianos durante la época de las Cruzadas. La organización del trabajo conservó aspectos significativos durante todo el periodo. «En los reinos cruzados de la Palestina de los siglos XII y XIII surgieron plantaciones de caña de azúcar, parecidas a las que posteriormente habría en las Américas. Hacia el siglo XIV, Chipre se había convertido en el principal productor»[59]. Fueron los caballeros hospitalarios y las familias catalanas y venecianas las que crearon dichas plantaciones, donde emplearon a esclavos sirios y árabes, así como a campesinos locales; se trataba de una mano de obra mixta. El azúcar se extendió hacia el oeste, a Creta, el norte de África y Sicilia, donde arraigó incluso tras la invasión normanda del siglo XII. Desde la conquista de los moros varios siglos antes, este cultivo se sembraba también en la península Ibérica, donde lo cultivaban esclavos cristianos y musulmanes y desde donde se vendía el azúcar a toda Europa, a menudo por medio de mercaderes italianos (genoveses). En el siglo XV se importaban esclavos desde el África negra, donde en aquella época los portugueses llevaron a cabo exploraciones muy activas. La producción del azúcar y su organización se trasladaría del Algarve a Madeira y a otras islas atlánticas y, con el tiempo, a la América colonial.

En el Mediterráneo, la producción mejoró gracias al uso de una muela de molino para el prensado de la caña. La industria se mecanizó con el paso del tiempo. En algún punto de dicha región o de las islas atlánticas, se desarrolló un nuevo sistema que consistía en dos rodillos engranados; ya no era necesario cortar la caña y se podía extraer más jugo. Sería en las islas Canarias donde se desarrollaría una compleja industria del azúcar que se ha calificado de «capitalista» (una vez más, gestionada por los genoveses)[60]; sin duda, se requería un capital sustancioso para los *engenhos,* los «ingenios azucareros» que se utilizaban para prensar la caña. Los comerciantes se

convirtieron en productores, invirtiendo capital y empleando maquinaria, cada vez más compleja. El conjunto de la industria estuvo, desde un principio, orientado hacia el mercado, pero en su momento los productos se exportaban a Europa del Norte. En la isla de Sâo Tomé, al oeste de África, existían unas condiciones particularmente favorables para la adquisición a gran escala de esclavos africanos y, por tanto, para la creación de un tipo de empresa que acabaría conformando el modelo de industria de Brasil. Esta última se inició en torno al año 1516, antes incluso de que se estableciese una organización gubernamental en 1533, un tercio de siglo después de que Cabral descubriese la vasta región. En Sudamérica, estas empresas emplearon a una cantidad considerable de artesanos europeos, así como a esclavos indios y negros. En consecuencia, la estructura de la sociedad basada desde un principio en la agricultura comercial era mixta tanto étnica como profesionalmente, lo que propició un modelo de empresa mecanizada capitalista en otras zonas.

Entre tanto, Turquía se vio incapaz de competir con Occidente en la producción de una gama de productos baratos: algodón, lanas, acero y minería; con el traslado de la caña de azúcar a las Canarias y Brasil, se puso fin a su dominio previo en la preparación del azúcar, con lo cual las refinerías de Chipre y Egipto se vieron obligadas a cerrar, pues la tecnología se trasladó al Atlántico, produciendo en consecuencia lo que Mintza y Wolf llamaron «capitalismo previo al capitalismo».

¿Una sociedad estática?

Estas actividades manufactureras y comerciales demuestran lo difícil que es ver a Turquía como la «economía estática» que en teoría caracterizaba a los Estados despóticos. Lo mismo cabe decir de la sociedad en su conjunto. La supuesta inflexibilidad no sólo se ha atribuido a su carácter despótico, sino también al islam; el ejemplo a menudo citado es el rechazo de la imprenta, que llevaba utilizándose desde hacía mucho tiempo en China. Por el contrario, he sostenido que la sociedad estaba abierta a muchas influencias y cambios. La restricción con respecto a la imprenta (y tal vez a otras innovaciones, como el reloj) nada tiene que ver con la

reticencia ante el cambio. Más bien tenía que ver con creencias religiosas muy concretas. Debido a la generalización errónea basada en lo que son soluciones específicas de problemas específicos, suele plantearse la pregunta de por qué el mundo islámico quiso conservar esas creencias más tiempo que el cristianismo y el judaísmo, como parece. Se tardó más tiempo en establecer un poder laico independiente. Se ha dicho muchas veces que, en comparación con otras religiones, en particular con el islam, el cristianismo permitía el laicismo, una tesis que ha defendido Bernard Lewis: «El laicismo en su significado político moderno –la idea de que las autoridades políticas y religiosas, el Estado y la Iglesia, son distintos y pueden o deben ir por separado– es cristiano en un sentido profundo»61. Esta afirmación se me antoja indefendible. Es cierto que Cristo dijo a sus seguidores que diesen «al César lo que es del César», subrayando la distinción entre Iglesia y Estado. Pero dicha distinción se hizo más difusa cuando se estableció en Europa el Sacro Imperio Romano, en el que los gobernantes se proclamaron defensores de la fe. En la Europa medieval, la religión dominaba gran parte de los ámbitos de la vida. Existían contracorrientes de escepticismo, incluso de agnosticismo, que la atravesaban, al igual que a otras religiones. Pero por lo general, el pensamiento laico no adquiriría un estatus más continuo hasta después del Renacimiento e incluso de la Ilustración; esto supondría un gran avance. Incluso tiempo después, perseveraron en cierto modo los modelos antiguos en puntos del sur estadounidense, a pesar de su economía moderna, por no hablar de las comunidades judías ortodoxas de varias partes del mundo. El islam sólo difiere en el grado y en las fechas y también experimentó periodos de humanismo en los que germinó la enseñanza laica. Hasta el Renacimiento no existían diferencias generales entre estas religiones.

Lo que pone de relieve un breve análisis de la situación turca centrado en el gobierno, el campesinado y el comercio es el error de concentrarse en el análisis de un único aspecto del régimen, sobre todo cuando lo que se intenta es hallar diferencias. Buscar las diferencias es siempre importante a la hora de explicar la «modernización». Es cierto que Europa desarrolló un sistema de conocimientos muy avanzado tras la llegada de la imprenta y una economía igual de fuerte tras la Revolución industrial, con cierta

ventaja obtenida anteriormente en armas y navíos (aunque el alcance de esta ventaja se ha discutido)[62]. Sin embargo, atribuir estos logros a los sistemas políticos (democracia europea versus «despotismo asiático»), a diferencias en la ocupación de la tierra («ausencia de feudalismo»), o a sistemas legales (una supuesta ausencia de tradición del derecho romano en el caso de Turquía) supone proyectar el presente sobre el pasado de una manera inaceptable y asumir una lectura de la historia desde delante hacia atrás.

En cualquier caso, en lo que a la producción de conocimiento se refiere, el mundo islámico mantuvo una notable ventaja hasta la aparición de la imprenta. La economía de manufacturas e intercambios estaba igual de desarrollada, y Oriente Próximo constituía el centro de los tejidos de seda y otros productos de lujo. Dichos avances no se vieron truncados por los supuestos regímenes «despóticos» o aspectos como la comentada ausencia de derecho, de ciudades independientes o, incluso, lo que es más grave, de libertad. Legado del mundo antiguo, en las ciudades se crearon gremios, mercados e instituciones benéficas *(waaf),* al igual que en Occidente. La ley islámica se sustentaba en la jurisprudencia romana y en los códigos posjudaicos de Oriente Próximo. Los debates sobre las leyes alcanzaron la misma complejidad que en Europa[63]. Las actividades de campesinos y mercaderes recibían protección legal de los tribunales, donde las mujeres podían actuar como demandantes. La idea del despotismo asiático parte de la forma en la que Europa negó la legitimidad de dichos Estados, primero en la Grecia antigua y a continuación con la erudición de la época posterior al Renacimiento. Es un concepto que hay que abandonar.

El Imperio otomano, en el centro de dichos avances, no se trataba en ningún caso de despotismo oriental estático desde el punto de vista económico. «Se mire como se mire, siguió gozando de un gran dinamismo hasta bien entrado el siglo XVII»[64]. El mismo autor subraya que «el Estado otomano desde el siglo XV hasta el XVII fue capaz de tomarle la delantera en eficacia y adaptabilidad a sus competidores occidentales, muchas de cuyas tradiciones compartía»[65]. Las tradiciones compartidas tenían su relevancia; Turquía no era simplemente un Otro oriental más, ni en lo económico ni en lo político. «En el siglo XVI el pensamiento político turco mantenía el ritmo del progreso en la cristiandad occidental. El gran jurista Ebu us-Sud realizó

una justificación del absolutismo que revelaba una competencia rigurosa en derecho romano»66. Se describe a Turquía como «un Estado de extraordinaria solidez»; sólo la «peligrosa retrospección» de los historiadores «ha presagiado su declive». La adaptabilidad también estaba en el punto de mira. Los otomanos, que en un principio dependían de la caballería, se convirtieron en una potencia naval de gran importancia cuando alcanzaron el Mediterráneo; sus ingenieros «adquirieron rápidamente conocimientos en armería». El autor prosigue elogiando «la gran amplitud de miras de Estambul en la adaptación de los mapas»; estaban interesados por los descubrimientos mundiales de Colón y otros, que al final tanto influirían en su situación67.

Similitudes culturales entre Oriente y Occidente

Si Turquía era el Estado no europeo (asiático) más cercano, el principal blanco de la crítica posterior a la Ilustración fue China. A los ojos de muchos europeos, ese inmenso país estaba destinado a seguir siendo «tradicional», «estático», «despótico», incluso atrasado. En publicaciones anteriores he intentado demostrar que, por el contrario, la cultura de China recorre un camino *grosso modo* paralelo al de Europa68. Partiendo de la familia y el matrimonio demostré que, en primer lugar, las cifras demográficas arrojaban pocas pruebas de un patrón no europeo en lo que al número de miembros por familia se refiere y ese hecho se relacionaba con cierto grado de «individualización» de la pareja conyugal69. Esto ocurría en sistemas de dote donde la propiedad paterna se transmitía a las hijas y a los hijos cuando se casaban o más tarde por medio de la herencia, lo que generó ciertos aspectos del «complejo de propiedad de la mujer» (endogamia en los matrimonios, estrategias particulares de gestión y de herencia, como la adopción, uniones centradas en la mujer, etc.); un sistema similar caracterizó a las principales sociedades posteriores a la Edad del Bronce en Eurasia. El nivel de desarrollo de sus economías conllevaba una estratificación (clases) económica acentuada, en la cual tales transferencias variaban, como es obvio, y los padres intentaban mantener o mejorar la posición de sus hijas y de sus hijos tras el matrimonio. Toda la descendencia

recibía una propiedad paterna, aunque no idéntica. Si queremos recalcar la convergencia entre Europa y Asia, podemos contrastar la situación con la que prevalecía en el África subsahariana cuando se cultivaba con azada y donde las diferencias económicas y sociales de ese tipo eran mínimas y no dependían de con quién se casaba uno (ni del tamaño de la dote), salvo en el caso de algunos comerciantes70.

Existen paralelismos similares en otras cuestiones «culturales» que indican una convergencia más que una divergencia. Las similitudes entre Oriente y Occidente llevan a pensar que la divergencia creada por los historiadores con los conceptos de Antigüedad y la posterior *isnad* o genealogía, en relación con el capitalismo occidental, y la consiguiente marginación de un Asia despótica e incluso atrasada, es del todo inadecuada a la hora de valorar los niveles de complejidad. En otra ocasión he comentado que en Europa las prácticas gastronómicas complejas, la llamada *«haute cuisine»,* se distinguía de formas culinarias más simples, y éstas a su vez de la cocina prácticamente indiferenciada que existía en sociedades incluso políticamente estratificadas de África donde, entre otras cosas, la economía agrícola no podía mantener dichas diferencias71. La cocina poco estratificada fue típica de las principales sociedades de Eurasia después de la Edad del Bronce, aunque en algunas de ellas encontramos el posterior desarrollo de una *haute cuisine* en la que la especialización desempeñó un papel primordial en los círculos palaciegos y entre las elites, incluidos los mercaderes y la alta burguesía. *Hautes cuisines* de este tipo se han hallado en China72, en la India, en Oriente Próximo73 y en la Europa clásica y moderna74. Aunque parezca un tema superficial, la cuestión de la cocina se relaciona con la estratificación (clases) y con la propia comida que ingerimos.

Ocurría lo mismo con el cultivo de flores, la forma en que las distintas sociedades cultivaban y las utilizaban con fines estéticos, rituales y otros, como el culto o las ofrendas75. Una vez más, lo que podría parecer marginal afecta a la esencia de las culturas, no sólo al rito del regalo en sí, sino a la agricultura y la estratificación. Los países precoloniales del África subsahariana no sólo no producían variedades florales cultivadas de ese tipo, sino que tampoco utilizaban flores silvestres en rituales ni en otros

contextos sociales. En China, la India, Europa y Oriente Próximo era muy diferente. En sus economías, las culturas africanas empleaban en mayor medida la fruta que las flores, lo comestible más que lo decorativo. En Eurasia el cultivo de las flores constituía un oficio especializado. Se desarrollaron variedades florales para los jardines de la corte y para otras elites y también se cultivaron para su venta; el mercado producía flores para el culto (no en Oriente Próximo), para la comunicación (regalos, celebraciones), así como para decorar. En algunas zonas de China, los mercaderes cortaban los frutales en flor y los exhibían en jarrones a las puertas de sus casas en Año Nuevo como una ofrenda, en un gesto de «derroche manifiesto»: no tenían necesidad de esperar los frutos. Y también allí se desarrolló una maestría en el cultivo de las flores con fines «estéticos», igual que en el caso de la cocina, una habilidad que marcó a todas las sociedades posteriores a la Edad del Bronce. No sólo participaban en dichas actividades las elites políticas, sino también las mercantiles, por lo que no es de extrañar que estuviesen ligadas al desarrollo del comercio e incluso de la industria. En realidad, al contrario de lo que sugieren muchas ideas europeas, el disfrute del buen comer y de las flores estaba más desarrollado en Oriente que en Occidente.

Las similitudes culturales abarcan toda una gama de actividades artísticas. A grandes rasgos, el teatro kabuki apareció en Japón en la misma época (a principios del siglo VII), mientras que el teatro laico empezó a desarrollarse en la Europa renacentista y gustaba por igual al público mercantil y burgués. En China comenzaron a escribirse novelas en el siglo XVI, antes que en la Europa del siglo XVIII; y en Japón, incluso algo antes, si contamos el *Genji Monogatari* o *Historia de Genji* (siglo XI). Algunos de estos progresos paralelos fueron consecuencia del sistema mundial de intercambio que existía entre los grupos de mercaderes. Dichos grupos debían su existencia al intercambio de mercancías, un intercambio que entrañaba necesariamente la comunicación de ideas y de conocimientos prácticos tanto como de materias primas. Así fue como se transfirió la manufactura del papel y de la seda a lo largo de los siglos de Oriente a Occidente. Otros aspectos como la fabricación del vidrio[76] y el uso de la perspectiva en la pintura se transmitieron en la dirección contraria. Algunos

motivos gráficos como las hojas de acanto y la flor de loto viajaron en una dirección, y los dragones en la otra[77]. Pero aparte de esas formas de comunicación intercultural, se daba otro proceso, una elaboración interna (o evolución social). Empezando por la Edad del Bronce, las sociedades urbanas produjeron actividades artesanales e intelectuales cada vez más complejas que con el tiempo se sustentarían las unas sobre las otras, como muchos de los cambios en la tecnología[78]. Existía, por tanto, una dinámica interna en dichas sociedades, propiciada sólo en parte por el «mercado», que dio como resultado avances socioculturales paralelos en distintas partes del mundo. La idea de patrones del todo divergentes surgidos durante la Edad del Bronce en Eurasia se nos antoja bastante cuestionable, al menos si adoptamos un enfoque «antropoarqueológico» del mundo moderno.

En este punto trato de sugerir una alternativa a una versión «cultural» de las diferencias entre una sociedad y la siguiente. Dicha versión tiende a ser estática y a situar a los grupos humanos en un marco casi biológico, a pesar de que incluye unidades culturales (denominadas «memes») más que físicas. La alternativa ha de ser más dinámica y reconocer el intercambio externo de información y el desarrollo interno y la comunicación de formas de conducta más complejas a largo plazo. El desarrollo cultural o social de ese tipo es un proceso muy distinto a la evolución biológica, a pesar de que en algunos casos opera en términos «de selección». Sin embargo, existe un resultado posible, que no inevitable, del análisis de las culturas en relación con la «estructura profunda», por medio de homologías (bloques constructivos similares) entre los distintos componentes; se trata de un resultado genético que ha llevado a ramas de la investigación antropológica cognitiva a buscar estructuras intrínsecas en la mente. No cabe duda de que tales «estructuras» existen, pero sólo a la vez que otros procesos más dinámicos señalados más arriba que surgen de la «evolución social», esto es, de la comunicación «externa» y del desarrollo «interno». Son éstos los más importantes a la hora de considerar el desarrollo a largo plazo de las sociedades euroasiáticas y los argumentos a favor de un entendimiento de estas culturas en un marco, en parte interaccionista, que excluiría la separación radical de cualquiera de los componentes principales tachados

de «despóticos». En este contexto, cualquier ventaja comparativa de la que pudiera gozar una sociedad concreta es estrictamente temporal.

Una versión más dinámica de la historia cultural ha de buscar la convergencia y la divergencia sobre una base común, más que una distinción categórica entre potencias «despóticas» y «democráticas». Eric Wolf sugiere una postura semejante al clasificar los Estados, tanto orientales como occidentales, de «tributarios»; aunque, en ocasiones, los orientales estaban más centralizados, se incluirían en una misma categoría general. Por «tributario» entiendo un Estado que requiere una contribución monetaria por parte de sus habitantes y que, por tanto, abre la posibilidad de volver al «gobierno del pueblo» que aporta dicha financiación. Needham señala un paralelismo similar en su descripción de Occidente como un «feudalismo militar» y de Oriente como un «feudalismo burocrático». Ambos autores evitan el concepto de «despotismo asiático»[79].

En mi opinión, la idea de Wolf resuelve el problema con el que me he enfrentado ante otras versiones, marxistas y de distinto signo, del «excepcionalismo asiático» y del «orientalismo»; en otras palabras, la cuestión de los desarrollos desde el paralelismo de las sociedades de la Edad del Bronce hasta la supuesta diversidad de la Antigüedad y las épocas posteriores. Pero exige un giro conceptual radical: abandonar el concepto de la secuencia europea diferenciada de los modos de producción, de comunicación y de destrucción. En vez de eso, debemos aceptar el crecimiento del «Estado tributario» por toda Eurasia, el desarrollo de civilizaciones urbanas paralelas, el incremento del intercambio de mercancías e ideas a lo largo del tiempo y, por consiguiente, la aparición de un capitalismo mercantilista en toda Eurasia, de mercados, de actividad financiera y de manufactura. No hay lugar para los déspotas asiáticos, el excepcionalismo asiático o modelos asiáticos de tipo radicalmente distinto.

1 J. Bodin, 1576.
2 P. Anderson, 1974b, p. 398.
3 F. Bacon, 1632.
4 F. Bernier, 1658.
5 C. S. Montesquieu, 1748.
6 L. Valensi, 1993, p. 71.

7 *Ibid.,* p. 98.
8 *Ibid.*
9 J. Needham, 2004.
10 E. R. Wolf, 1982.
11 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 245.
12 Confucio, 1996, p. 46.
13 G. Ágoston, 2005, p. 6.
14 K. M. Setton, 1991.
15 E. L. Jones, 1987.
16 P. Kennedy, 1989.
17 G. Ágoston, 2005, p. 1.
18 J. Needham, 1986b, p. 10.
19 G. Ágoston, 2005, p. 15.
20 J. Needham, 1986b, p. 4.
21 G. Ágoston, 2005, p. 178.
22 *Ibid.,* p. 181.
23 *Ibid.,* p. 9.
24 *Ibid.,* p. 22.
25 N. O. Yalman, 2001, p. 271.
26 G. Ágoston, 2005, p. 12.
27 A. V. Chayanov, 1966.
28 H. Inalcik, 1994, p. 143.
29 *Ibid.,* p. 174.
30 *Ibid.,* p. 145.
31 *Ibid.,* p. 104.
32 *Ibid.,* p. 105.
33 *Ibid.,* p. 117.
34 *Ibid.,* p. 126.
35 *Ibid.,* p. 128.
36 M. W. Mundy, 2004.
37 *Ibid.,* p. 143.
38 C. Cahen, 1992; M. W. Mundy, 2004, p. 147.
39 M. Elvin, 1973, p. 235.
40 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 90.
41 H. Inalcik, 1994, p. 198.
42 *Ibid.,* p. 213.
43 F. Braudel, 1949. En Europa, la historia de Turquía se ha abordado, a menudo, desde un punto de vista claramente unilateral. No obstante, en su obra sobre Felipe II, Braudel considera el Imperio islámico parte esencial del mundo mediterráneo.
44 H. Inalcik, 1994, p. 3.
45 *Ibid.,* p. 4.
46 M. McCormick, 2001.
47 H. Inalcik, 1994, p. 275.

48 G. Childe, 1964, p. 249.
49 J. Reynal, 1995.
50 H. Inalcik, 1994, p. 219.
51 *Ibid.,* p. 218.
52 Recordando la tesis del economista alemán Sombart.
53 Algunas fuentes sitúan el comienzo del tejido de la seda en Lucca ya en el siglo XI.
54 P. Arizzoli-Clémental, 1996.
55 E. de Roover realizó algunas de sus investigaciones para *Le Sete Lucchesi* (1993) en la catedral londinense de San Pablo.
56 S. Tognetti, 2002, p. 12.
57 H. Kellenbenz, «Le commerce du poivre des Fugger et le marché international du poivre», *Annales: Economies, Societés, Civilisations*, XI / 1 (1956), p. 27, citado en H. Inalcik, 1994, p. 344.
58 H. Inalcik, 1994, p. 353.
59 S. B. Schwartz, 1985, p. 3.
60 *Ibid.,* 1985.
61 B. Lewis, 2002, p. 107.
62 J. M. Hobson, 2004, p. 189.
63 M. W. Mundy, 2004.
64 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 220.
65 *Ibid.,* p. 222.
66 *Ibid.,* p. 223.
67 *Ibid.,* p. 219.
68 J. Goody, 1982, 1993 y 1996a.
69 *Id.,* 1976.
70 J. Goody y S. Tambiah, 1973.
71 J. Goody, 1982.
72 K. C. Chang, 1977.
73 M. Rodinson, 1949.
74 J. Goody, 1982.
75 *Id.,* 1993.
76 A. MacFarlane y G. Martin, 2002.
77 J. Rawson, 1984.
78 C. Singer, 1979-1984.
79 E. R. Wolf, 1982; J. Needham, 2004.

SEGUNDA PARTE

TRES PERSPECTIVAS ACADÉMICAS

V. Ciencia y civilización en la Europa del Renacimiento

En los tres capítulos siguientes voy a analizar a tres destacados teóricos de la historia. No son los más recientes, aunque la conclusión de Needham se publicó en 2004, pero sí son los historiadores más citados e influyentes y han desempeñado un importante papel en la comprensión contemporánea de la historia del mundo. El primero es Joseph Needham, en origen un biólogo de amplias miras que dedicó la última parte de su vida a estudiar la historia de la ciencia en China y escribió y publicó una serie magistral titulada *Ciencia y civilización en China* (1954-2008), en la que demostró que la ciencia china había sido igual, cuando no superior, a la occidental hasta el siglo XVI. Respecto al periodo posterior, intentó explicar lo que se ha dado en llamar «el problema Needham», a saber, por qué se impuso Occidente. En el capítulo siguiente comentaré la influyente obra del sociólogo de la historia alemán Norbert Elias, que examinó *El proceso de la civilización* y decidió que había alcanzado el cénit en Europa después del Renacimiento. En tercer lugar, estudiaré las obras del gran historiador francés Fernand Braudel, quien en su *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV al XVIII,* analiza diferentes formas de capitalismo en diversas partes del mundo y llega a la conclusión de que el «verdadero capitalismo» fue una creación exclusivamente europea.

Estos autores abordan, cada uno a su manera, un problema muy real: la relativa ventaja obtenida por Europa tras la Revolución industrial de finales del siglo XVIII y en algunos casos tras el Renacimiento del siglo XVI. Esa ventaja exige una explicación. Pero yo sostengo que sus explicaciones son defectuosas desde el momento en que, o bien retrotraen dicha ventaja muy atrás, a un pasado lejano, o bien privilegian la Europa posterior de una forma harto discutible, distorsionando la historia del mundo en lugar de iluminarla[1]. Autores más recientes no lo han hecho mejor, formulando afirmaciones similares sobre la singularidad de la burguesía, el capitalismo e incluso la civilización europeas. Esos enfoques aparecen a veces modificados por una diferente consideración de la historia mundial o

incluso por cierto relativismo cultural, pero en realidad adolecen del mismo etnocentrismo que la historia y las ciencias sociales.

En los tres capítulos siguientes, analizaré algunos de los rasgos generales que han atraído a los historiadores. En primer lugar, sostienen que Europa inventó determinadas instituciones características que anunciaban el capitalismo: las universidades del siglo XII y las ciudades comerciales, que supuestamente diferían radicalmente de sus contrapartidas orientales en todo. Luego está la idea de que en el transcurso de su historia, y en cualquier caso desde la Antigüedad, Europa es la única que puede reclamar determinadas virtudes y prácticas como la democracia, la libertad, el individualismo, la familia. En el capítulo 10, rebatiré la afirmación realizada por muchos respetados historiadores de que Europa se arrogaba un estatus similar con respecto a la emoción del amor (o al menos del amor romántico). Estas afirmaciones resultan extremadamente etnocéntricas y teleológicas, fruto de un intento de explicar el posterior dominio del mundo proyectando hacia atrás los supuestos progresos de forma inadmisible.

Después del feudalismo, un periodo que se considera exclusivo de Occidente y muy relevante para su modernización, se produjo el «Renacimiento». Muchos investigadores europeos consideran que sus logros se centran en las artes. Pero el arte estaba muy relacionado con la política y la economía. Un analista reciente ha descrito la situación en los siguientes términos:

> El arte renacentista de comienzos del siglo XV, surgió como resultado del aumento de poder de una elite predominantemente urbana y comercial deseosa de exhibir su riqueza a través del encargo de espléndidos objetos artísticos, y del afán de la Iglesia de elaborar y ofrecer una posición teológica coherente a los fieles… [Los objetos artísticos] miraban al pasado clásico más que a los precedentes bíblicos para ofrecer nuevas ideologías políticas con credibilidad y autoridad intelectual[2].

Sin duda, se produjo un gran auge en aquellas ramas de las artes, sobre todo el teatro y la escultura (por no mencionar la pintura y la música seculares) inicialmente suprimidas o secuestradas por la Iglesia.

En un periodo posterior llegó a Flandes un Renacer (el primer Renacimiento). Se dice que Jan van Eyck (aprox. 1395-1441), que trabajaba para Felipe el Bueno (1419-1467), duque de Borgoña, desarrolló o inventó

el arte de la pintura al óleo y pintó *La Adoración del Cordero Místico* (1432) en Gante; Roger van der Weyden de Tournai (1399 / 1400-1464) lo siguió y visitó Roma, donde fue muy bien recibido por los humanistas, enseñó y se convirtió en pintor de los Medici y del rey. Hans Memling (aprox. 1430 / 1435-1494) trabajó para representantes de los Medici florentinos y para la nueva Liga hanseática en Lübeck[3]. En esa época, Brujas era la mayor ciudad comercial de Europa[4], famosa por su actividad mercantil: importaba especias y otras mercancías de Oriente, pero sobre todo lana inglesa, que constituía la base de la economía y proporcionaba la materia prima a los famosos tejedores flamencos. Esa actividad los puso en estrecho contacto con Lübeck en el Báltico, cuartel general de la Liga, así como con las ferias de Campaña y con Florencia, España y los países del sur. La floreciente economía y el Renacimiento en expansión fueron de la mano, ya que eran los ricos mercaderes, el clero y el Gobierno al que mantenían, los que sufragaron la gran variedad de obras de arte y objetos decorativos que engalanaban la ciudad.

En su estudio sobre el Renacimiento italiano, Brotton se pregunta si el término «se inventó, en realidad, para crear un mito convincente sobre la superioridad cultural europea»[5]. Y, en efecto, el Renacimiento se vio bajo ese prisma muchas veces. En el último tomo de su *Historia de Francia* (1855), el historiador Michelet afirmó que significaba «el descubrimiento del mundo y el descubrimiento del hombre… El hombre se había reencontrado a sí mismo», un fenómeno más francés que europeo a su modo de ver. De forma similar, Burckhardt en Suiza y Pater en Oxford elaboraron conceptos casi nacionalistas del «espíritu» del Renacimiento que alababan «la democracia limitada, el escepticismo ante la Iglesia, el poder del arte y la literatura y el triunfo de la civilización europea sobre todas las demás»[6]. En otras palabras, se trataba de un «humanismo», en el que Occidente se apropió del ser humano, como del Renacimiento o del propio renacer, y que «sustentó el imperialismo europeo del siglo XIX», justificando el dominio europeo sobre el resto del globo.

Los investigadores no consideraban a Oriente capaz de una empresa semejante. Sin embargo, en Occidente cambiaron las ideas imperantes sobre China. Previamente se habían producido análisis fundamentales (como los

de Vico, Hume, Rousseau y el doctor Samuel Johnson), pero los misioneros jesuitas hablaron en términos muy favorables de muchas de las instituciones, ideologías y actitudes de ese país. El elemento positivo desapareció en gran parte tras la Revolución industrial, cuando se impuso la idea general de que China era un país atrasado, despótico e inmutable. En el siglo XVIII, Europa había experimentado la influencia del arte y la decoración chinos, pero el historiador alemán Winckelmann declaró que la tradición artística griega era la única que contenía el verdadero «ideal de belleza», frente al arte chino, muy inferior y estancado. El lingüista Humboldt consideraba inferior el idioma, el poeta Shelley que sus instituciones estaban «anquilosadas y deterioradas», Herder se burló del carácter nacional, De Quincey afirmó que los chinos eran antediluvianos, y, para Hegel, China representaba el nivel inferior del desarrollo histórico del mundo (y por ello era un «despotismo teocrático»). Comte, Tocqueville y Mill consideraron a China inferior, bárbara o apalancada[7]. La sinofobia adoptó matices racistas en las obras de Gobineau y de otros europeos, y el filósofo Lucien Lévy-Bruhl calificó la «mentalidad china» de «osificada»[8].

Asumiendo cierto escepticismo sobre el Renacimiento, en estos capítulos se analizará la adopción por parte de los investigadores de la idea eurocéntrica sobre su singularidad y su contribución al desarrollo del capitalismo; e igualmente cómo proporcionó la base económica, social y epistemológica para la posterior evolución intelectual e ideológica de Europa, o en otras palabras, para la modernidad. No había equivalentes chinos de las palabras «modernidad» y «capitalismo», que en inglés tampoco surgieron hasta el siglo XIX. Sin embargo, en el caso del chino, su ausencia se utilizó para señalar un problema fundamental y para resaltar la incapacidad china a la hora que obtener los éxitos europeos de los últimos siglos.

Para la mayoría de los autores europeos no existía el progreso hacia el mundo moderno sin Renacimiento, de ahí que el mundo moderno sea un fenómeno meramente europeo, como todos los avances derivados de él: el capitalismo, el laicismo, un sistema artístico dinámico y la ciencia moderna. Como hemos visto, la rama más extrema de esta tendencia sitúa el origen de la preeminencia europea en el feudalismo o incluso antes del advenimiento

de la Antigüedad y del cristianismo; pero hasta las posturas más prudentes han destacado la superioridad de Europa sobre sus potenciales competidores desde las transformaciones iniciadas en el Renacimiento como muy tarde. En ese contexto, la «modernidad» se disociaba del capitalismo. Para analizar la exactitud de estas teorías partiré de la obra magistral de Joseph Needham sobre la ciencia china, que tanto ha contribuido a reintegrarla en la historia del mundo. Sin embargo, cuando describe las ventajas de la ciencia occidental en siglos recientes, acepta las nociones acuñadas sobre el carácter exclusivo del Renacimiento y el surgimiento de la burguesía, la modernización, el capitalismo y la «ciencia moderna».

Todos los renacimientos fueron únicos, y las sociedades alfabetizadas los experimentaron en algún momento. La búsqueda de una línea común desde la revolución urbana a la «modernidad» demuestra que todas las sociedades con dicha tradición tuvieron una burguesía, como veremos, y también un capitalismo mercantil. El Renacimiento italiano condujo cronológicamente a la modernidad en Occidente y a la «ciencia moderna», pero el problema surge en la singularidad que se atribuye a los rasgos generales del trasfondo europeo. La «modernidad» se concibe como una fase meramente occidental, aunque los criterios sobre su emergencia no están nada claros, por mucho que se expresen en términos categóricos.

Brook analiza desde una perspectiva muy interesante esa utilización del concepto occidental de lo «moderno» cuando lo adoptan los investigadores chinos y sus palabras resultan de gran relevancia para entender el problema de la «ciencia moderna»:

> Puesto que la ruptura con el pasado constituía el momento clave del discurso que definía la historia de lo moderno; lo premoderno se concibió como algo esencialmente distinto al mundo moderno e incompatible con él, aunque proporcionó la base para que el mundo moderno se desarrollase. Al separar lo moderno de lo premoderno, la historia moderna descalificó lo premoderno como recurso de valor o significación contemporáneas[9].

Los logros del Renacimiento, a los que alude Needham, no se limitaban al arte. En esa época se produjeron cambios en la educación, exigidos por las necesidades de la actividad mercantil y administrativa; y así, tanto el contenido como el alcance de los sistemas se ampliaron al relacionarse cada vez con las actividades seculares. Las universidades se habían desarrollado

antes, partiendo de las primeras instituciones de educación superior, como las madrazas y sus planes de estudio; aunque seguían dominando en ellas la religión, incluían otras disciplinas. En Gran Bretaña proliferaron desde el siglo XV las escuelas secundarias y sus equivalentes a nivel municipal (las escuelas eclesiásticas existían desde mucho antes, desde el siglo X), y hubo fenómenos similares en todas partes. A mediados del siglo XV, se desarrolló la imprenta en Europa, con la mecanización y la industrialización de la escritura que existían en el Lejano Oriente desde el año 868[10], aunque utilizadas con un código alfabético limitado y no con miles de caracteres. Ese proceso, que facilitó la producción rápida y precisa de muchos ejemplares de cada obra, fue esencial para el desarrollo de las escuelas y las universidades y también para la extensión y divulgación de la información por otros medios[11].

La descripción de Brotton subraya la importancia de la contribución de Oriente (sobre todo de Turquía) al Renacimiento europeo, tanto desde el punto de vista comercial como del conocimiento[12]. La individualización de Europa resulta curiosa si recordamos que el Renacimiento no obedeció a criterios exclusivamente internos. Pero también hemos de tener en cuenta otros «renaceres» que se produjeron en Europa en otras épocas, así como en otras culturas. En sí mismo, el renacer no es un fenómeno único, como hemos demostrado anteriormente en el contexto del humanismo. En todas las culturas escritas existe la posibilidad de retroceder a fases anteriores de la historia y de tener un renacer (como el de la Antigüedad); la palabra escrita nos permite hacer tal cosa. Nuestra propia inmersión en la cultura de Europa occidental desde el Renacimiento, junto con la lectura de las obras de los historiadores del arte europeos, significa que de forma insoslayable damos preeminencia a esa tradición. A pesar de las predisposiciones tan inevitables que surgen de la cultura, el Renacimiento europeo no fue tan exclusivo como se cree. Existieron paralelos. En todas las sociedades derivadas de las culturas de la revolución urbana, se produjo un crecimiento de formas artísticas y «culturales», junto con crecientes niveles de vida en otras comunidades mercantiles y burguesas y en las sociedades en las que arraigaron. El crecimiento se plasmó en avances de tipo renacentista en diferentes épocas, pero siempre a medida que las sociedades urbanas

ganaban en complejidad. El periodo denominado Renacimiento es para muchos historiadores la primera época moderna; una fórmula que mira hacia delante, preconiza un nacimiento, en vez de mirar hacia atrás, a una muerte y el consiguiente renacimiento. Lo que dotó de espectacularidad al proceso europeo fue la limitación que tanto el conocimiento como las artes (y, por supuesto, la propia familia) habían experimentado por la adhesión a una religión mundial concreta, a saber, el cristianismo. La Reforma de esa religión, que fue también un regreso a textos escritos anteriores, representó el rechazo de ciertas creencias establecidas y abrió la posibilidad de que ocurriese lo mismo con el conocimiento secular. En cualquier caso, marcó un campo más restringido para lo sagrado, y la vida familiar dejó de estar dominada por las normas de la Iglesia católica.

La visión de Needham, tanto del Renacimiento como del desarrollo del capitalismo, no sólo es eurocéntrica, sino que sigue a Weber, otro protestante, al atribuir un significativo «progreso» a la ética económica de esa secta religiosa. «El éxito de la Reforma determinó una ruptura decisiva con la tradición, y los europeos no tardaron en llegar a la conclusión que se produciría un verdadero cambio en la historia y de que el Señor renovaría todas las cosas. El protestantismo, como su acceso directo a Dios, significaba alfabetización»13 y, por primera vez, producía «una fuerza de trabajo alfabetizada» que derribaba todas las barreras sociales. Al Renacimiento debía seguir «una Revolución industrial», así como la «ciencia moderna». En realidad, en los países protestantes se elevaron las tasas de alfabetismo, pero no ocurrió lo mismo en las regiones católicas. Y fue en estas últimas, sobre todo en Italia, donde se produjo la revolución comercial europea, el desarrollo inicial de la fabricación mecánica de la seda y del papel y los avances en la banca, el crédito y la contabilidad; aspectos casi todos influidos de alguna manera por las importaciones orientales. De nuevo, Needham mira hacia atrás teleológicamente, partiendo de desarrollos posteriores o tal vez de su propia postura ideológica. Por otro lado, los primeros europeos que trasladaron parte de la ciencia occidental a China no fueron los protestantes, sino misioneros jesuitas como Ricci.

Lo característico de Occidente fue que durante muchos siglos los sistemas de comunicación y aprendizaje estuvieron restringidos, no sólo por

los dictados de la Iglesia (como ocurrió con el islam y el judaísmo, que también tuvieron periodos humanísticos), sino también por la carencia de papel (esencial para el mundo musulmán y originario de China). En Occidente se produjo un Renacimiento cuando se abrió a Oriente, en parte porque el derrumbamiento previo de Occidente había tenido unas consecuencias tan devastadoras que se aplicó el término «años oscuros» al periodo inicial. Sin duda, hacía falta un Renacimiento para superar esas limitaciones. Cuando se produjo, Occidente experimentó un esplendor de conocimiento y de actividad artística, en parte secular, estimulado por la riqueza generada por el incremento del comercio con el Levante. Este aspecto del Renacimiento fue característico de Occidente, puesto que Oriente no sufrió un derrumbamiento similar, derrumbamiento acompañado por un cambio ideológico radical en forma de aparición del cristianismo.

No obstante, Oriente experimentó periodos de mayor o menor actividad en la esfera del conocimiento y de las artes, que en parte se relacionaban con el comercio, como en Occidente. Zafrani habla de periodos «humanísticos» en las tradiciones islámica y judaica, en los que floreció la cultura secular sobre la religiosa. En el islam hubo tensiones frecuentes entre la cultura helenística («la ciencia antigua») y los textos religiosos, que para los ortodoxos constituían la fuente de todos los conocimientos. Y así, mientras algunos gobernantes y ricos mercaderes coleccionaban todo el conocimiento que podían en sus bibliotecas, otros despreciaban dichos conocimientos por motivos teológicos. En Europa, el movimiento fue más lineal y en el islam más fluctuante: el rechazo y la reivindicación del conocimiento secular, sobre todo del derivado de los griegos, cambió con el tiempo y los lugares. En el islam encontramos fluctuaciones similares con respecto al empleo del arte figurativo que, a pesar de las prohibiciones religiosas, floreció en Persia, en Egipto y en la India con la dinastía mongol. Las cortes reales se libraban de las restricciones asociadas a las creencias religiosas. Simultáneamente, se produjo una aceleración general del comercio y las manufacturas que provocó un cambio vectorial en toda Eurasia. La burguesía, esencial para el desempeño de estas actividades, reforzó su participación en la sociedad y también su contribución al conocimiento, la educación y las artes.

Por eso, como he dicho en el capítulo anterior, encontramos creaciones en la *haute cuisine* y en el arte floral que aparecen en contextos urbanos entre las principales sociedades de Eurasia. Existen paralelismos similares en el teatro occidental del siglo XVI y en el japonés un poco posterior, igual que en la pintura y en el surgimiento de la novela realista tanto en China como en Occidente. Estudiosos recientes del Renacimiento europeo como Burke y Brotton han destacado la importancia de la cultura de Oriente Próximo en esos progresos, pero su análisis no profundiza. Debemos tener en cuenta la renovación de los avances culturales en las principales «civilizaciones» a lo largo del tiempo. Este proceso se notó más en Europa occidental debido a la depresión previa tras el hundimiento de Roma y el advenimiento del cristianismo y por el impacto del cambio repentino de las formas de comunicación a raíz de la adopción de la imprenta y el papel con el uso del código alfabético. Naturalmente, China disfrutaba de una larga ventaja comparativa en cuanto a la imprenta y el papel, pero Europa produjo gran impacto en contraste con el atraso previo al salto a la modernización.

En Europa, estos avances generaron gran actividad, incluyendo el desarrollo de la «ciencia moderna». El Renacimiento italiano se suele asociar con avances en las artes, aunque no fueron el único logro significativo del periodo. La llamada «revolución científica» o el nacimiento de la «ciencia moderna» fue otro. Al buscar los antecedentes de una de las obras más grandes de la historia de la humanidad, el libro de Joseph Needham *Ciencia y civilización en China* es comparable a la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano,* de Gibbon. Como observa Elvin en la introducción al «último» tomo (VII, parte 2), «nuestra concepción del mundo se ha transformado»14, por «la revelación de un universo cultural chino cuyos triunfos en matemáticas, ciencias y tecnología eran casi siempre superiores, y pocas veces inferiores, a los de Europa occidental hasta el año 1600». Aunque sus aportaciones fueron esenciales, tanto para Oriente como para Occidente, sólo de forma limitada calaron «en el devenir general de la historia de la ciencia».

Needham dedicó cincuenta años a documentar el desarrollo de la ciencia china en un estudio de proporciones épicas. Sin embargo, no

pretendo comentar su obra sobre la ciencia china, sino su empeño en explicar por qué, a pesar de los avances previos, fue Occidente y no Oriente el que produjo lo que él considera el salto a la «ciencia moderna». La paradoja se denomina el problema de Needham. Su explicación sigue la estela de una serie de historiadores sociales occidentales y presupone una estrecha relación entre el desarrollo de la ciencia y el surgimiento de la burguesía, el crecimiento del capitalismo.

Al principio de su ambicioso proyecto, Needham dice: «Nuestra pregunta original era: ¿por qué la ciencia moderna se originó sólo en Europa occidental poco después del Renacimiento?»[15]. Aunque añade: «A veces un tren oculta a otro. Enseguida caemos en la cuenta de que detrás de ésa hay una pregunta aún más intrigante, a saber, ¿por qué China fue más próspera que Europa… en los catorce siglos anteriores?». Needham volvió a la primera pregunta en sus observaciones «finales», cuya composición abarcaba décadas. Se basaban en la premisa de que en Europa se había producido un salto a «la ciencia moderna» a partir de 1600, a una ciencia que combinaba el método experimental con la matemática aplicada. Needham planteó el problema de cómo explicar que, a pesar de los tempranos progresos de la ciencia y la tecnología en China, fuese la Europa más atrasada la que había dado el salto no sólo a la «ciencia moderna», sino también al capitalismo. Para responder se centra en las esferas de los sistemas de gobierno, la economía y las características internas de los sistemas de conocimiento.

Según Needham, la ciencia china adelantó a la occidental hasta el Renacimiento. Es muy expresivo el gráfico que ofrece en el tomo de Botánica, en el que demuestra que Europa y China estaban a la misma altura en el conocimiento de especies botánicas en torno al año 400 a.C., en tiempos del discípulo de Aristóteles Teofrasto. Sin embargo, a partir de entonces el conocimiento europeo decayó, mientras que en China progresó de forma constante hasta el siglo XVI, cuando Europa aceleró de repente y la superó[16]. Needham sugiere que tal cosa se debió al nacimiento de la «ciencia moderna», definida como «la matematización de las hipótesis sobre la naturaleza y su comprobación a través de innumerables experimentos»[17]. Los griegos hicieron pocos experimentos, y los chinos los

utilizaron esencialmente para cuestiones prácticas, no teóricas. Se considera que la «ciencia moderna», de forma muy general, surgió «a la par que el Renacimiento, la Reforma y el capitalismo»[18].

Sin embargo, Needham tiene en cuenta ciertas ventajas occidentales que contribuyeron a que la ciencia moderna surgiese incluso antes del Renacimiento. Occidente contó con la aportación de Euclides, mientras que Oriente no desarrolló la idea de «demostración geométrica»[19] (ni tampoco la trigonometría). Needham considera que estos aspectos derivan del «carácter público de la vida urbana griega» y se relacionan con él, ya que la circulación pública de ideas exige una justificación más explícita y detallada (así como la ausencia de la división babilónica del círculo en 360 grados). Siguiendo a Weber y a otros, afirma que las ciudades europeas fueron únicas y contribuyeron al desarrollo de la ciencia al promocionar la burguesía y sus valores. Por otro lado, Oriente no contó con la ventaja de la tradición de la ciudad-Estado griega; cuando se produjo el Renacimiento, «Atenas fue la cuna de Venecia y Génova, de Pisa y Florencia, que a su vez lo fueron de Rotterdam y Amsterdam… y por último de Londres… En estas ciudades… los comerciantes se protegieron de la interferencia de la nobleza feudal… hasta que la suplantaron…»[20]. Needham ve aquí un tipo de vida urbana y de burguesía (también de capitalismo) exclusivas de Occidente y heredadas directamente de la Antigüedad. Asimismo, tiene en cuenta la diferencia entre el «feudalismo militar» de Occidente y el «feudalismo burocrático» de Oriente, que según él alteró el proceso y limitó el crecimiento oriental[21]. En cierto sentido, este intento de interpretar la historia europea como creación dotada de ventajas a largo plazo se contradecía con el énfasis que el propio Needham dedicó a los logros de la ciencia china.

Es indudable que en Europa hubo importantes avances en todos los campos: la economía, el sistema de clases y la «filosofía natural». Sin embargo, el argumento de Needham se basa en que «el nacimiento de la burguesía» no existió en ninguna otra civilización del mundo, ni en la India, el sudeste asiático ni en China. En Occidente, el feudalismo militar-aristocrático (que difería del «feudalismo burocrático» de China) «fue sustituido» por la burguesía más deseosa de experimentar, puesto que «el

conocimiento exacto significaba mayores beneficios». Needham encuentra en cierto modo la respuesta a su pregunta en ese contraste entre las dos estructuras feudales. Pero al igual que en Europa, parte de la aristocracia se dedicó al comercio y a las finanzas, los mandarines chinos participaron, a menudo, en el comercio durante su «retiro» e incluso cuando «desempeñaban cargos». Y en efecto, tenían dos caras: por un lado, la de gerifalte del gobierno oficial / local y de aristócrata terrateniente, y, por otro, la de funcionario de alto nivel e inversor comercial. Utilizaban su experiencia en el gobierno y sus relaciones para conseguir un apoyo institucional que no existía en el código legal[22].

Pero hubo otras burguesías anteriores; otros comerciantes y fabricantes se interesaron también por el «conocimiento exacto», aunque no siempre con éxito. Además, no es acertado decir que en Europa la aristocracia fue sustituida por la burguesía. Esta última adquirió poder e influencia poco a poco, aunque ya existía en Europa mucho antes del Renacimiento, en las gentes que nos describe Chaucer camino de Canterbury, en Lucca, Venecia y Palermo; pero también en Oriente Próximo, en ciudades como Estambul, El Cairo y Alepo y mucho más al este. Existía ya desde la revolución urbana de la Edad de Bronce, adquiriendo cada vez mayor importancia con el crecimiento de la economía de intercambio. Y esa economía no existía sólo en un país o en un continente, sino en toda Eurasia. La idea de exclusividad depende mucho de la calificación de «moderno» aplicada al capitalismo y a la ciencia. En los apartados siguientes sobre el sistema de gobierno y la economía, analizaré con más detalle algunos de los factores que Needham considera causantes de las diferencias entre China y Occidente en su empeño por justificar los desequilibrios (¿temporales?) en el terreno científico a partir del Renacimiento italiano.

El sistema de gobierno y la burguesía

Needham elogia el sistema burocrático de los mandarines porque introdujo en fecha temprana una administración basada en el «mérito» (exámenes desde el siglo II d.C.) frente al reclutamiento por adscripción característico de otros tipos de «feudalismo». Needham afirma que el

Estado y la burocracia iniciales de China, aunque eran básicamente «no intervencionistas», contribuyeron en gran medida al progreso de la ciencia primitiva con la construcción de observatorios astronómicos (como en todas partes, naturalmente), la conservación de archivos milenarios y la organización de enciclopedias y expediciones científicas.

Por contraste, en Occidente la ciencia casi siempre fue «una empresa privada» y por eso se quedó atrás. Como dice el propio Needham, «el sistema social y económico de la China medieval era mucho más racional que el de la Europa medieval»[23]. Estimuló la ciencia en un primer momento, pero luego actuó como freno cuando, según Needham, la actividad privada de la burguesía proporcionó una base de progreso mejor: «Sin embargo, la ciencia estatal y la medicina china no lograron, llegado el momento, dar el salto cualitativo que en Occidente condujo a la ciencia moderna»[24]. Needham atribuye en parte ese fracaso al carácter de la burocracia, que no alentaba la competencia. Pero lo que potenció la ciencia en los primeros tiempos seguramente habría podido potenciarla después, a menos que esa posibilidad quede excluida de forma automática por la propia definición de «salto cualitativo» a lo «moderno» desde lo «anterior», que da lugar a un problema nominalista. La premisa que subyace en el análisis de Needham niega efectivamente que la China primitiva tuviese una burguesía que, como los gremios, se hallaba coaccionada por los mandarines. La ausencia de burguesía (y de un sistema monetario) explica que en China no se llegase a desarrollar el capitalismo moderno (en realidad, ningún capitalismo) ni la «ciencia moderna».

Se puede aducir que en el pasado China no fue moderna por la carencia de una burguesía, la presencia de los mandarines y la consiguiente ausencia de capitalismo; pero en el siglo pasado el país no sólo abrazó el socialismo (que Needham considera compatible con la burocracia primitiva), sino también el «capitalismo». El capitalismo podría verse como importación puramente europea, pero es más razonable considerar los procedimientos occidentales compatibles con los antecedentes orientales. La alternativa supone un nivel de análisis demasiado tosco y pasa por alto toda la historia de Oriente. La noción de un salto cualitativo en la ciencia europea debe contemplar la posibilidad de que China alcanzase rápidamente a Occidente

de un modo inasequible para África. La socioeconomía de China era muy distinta y se asemejaba mucho más a la de Europa de lo que dan a entender los estudios de Marx, Weber e incluso el propio Needham[25]. La posibilidad de un avance decisivo en China era mucho más factible de lo que suponen estos autores, que miran hacia atrás desde los adelantos del presente.

Las principales culturas de Eurasia se diferenciaron a la hora de alcanzar el conocimiento, pero formaban parte de un sistema interrelacionado de unidades de intercambio en el que las más «atrasadas» alcanzaron a las más «avanzadas» en un periodo de tiempo perceptible. La teoría de Needham no es totalmente errónea, pero está formulada desde el punto de vista eurocéntrico y vagamente marxista. Admite que en una etapa anterior lo sedujo la idea de Wittfogel sobre el «despotismo oriental». Pero dicha hipótesis se empeñaba en asociar economía (irrigación) y sistema político (despotismo) de un modo excesivamente estrecho; cambiaron los requisitos y organización del control del agua, pero es más adecuado calificarlo de control «burocrático» que de «despótico». Sin duda, supuso un adelanto. La pretendida ausencia de burguesía en China proviene del euromarxismo, que adopta una postura decimonónica y considera el capitalismo como fenómeno estrictamente europeo. Needham suscribió dicho punto de vista al destacar la singularidad de la tradición griega y en sus conocidos comentarios sobre las comunas medievales.

Se dice que el «Estado burocrático» que caracterizó a China pretendía conservar la estabilidad social, no potenciar el beneficio económico; le convenía más «mantener la estructura social básicamente agraria que impulsar o permitir cualquier tipo de manifestación de progreso comercial o industrial»[26]. Esta afirmación presupone un categórico esquema de desarrollo que considera que las sociedades comerciales sucedieron a las agrarias. Se trata de un esquema muy simple. Las sociedades neolíticas ya dependían en algunos aspectos del comercio y el intercambio, como hemos demostrado al hablar de los mercados; en todas ellas había elementos artesanales que implicaban el intercambio de bienes y servicios. La revolución urbana de la Edad de Bronce aumentó enormemente ese componente de la sociedad, que afectó a China tanto como a cualquiera de las grandes civilizaciones. La actividad agrícola de estas sociedades fue de

importancia fundamental para el grueso de la población, pero hubo esferas innovadoras en las ciudades, por lo general muy comercializadas. En estos Estados coexistían los sectores agrarios con los urbanos y tenían una ideología compleja.

Mientras los elementos destacados del sector «dominante» de base rural despreciaban el comercio, la burguesía desarrolló sus propios valores. Dichos valores no «dominaron» a toda la sociedad hasta mucho después, pero proporcionaron un foco alternativo y potenciaron el empleo del alfabetismo y las artes más allá de los ambientes cortesanos, el clero y el proceso administrativo. El tercer estado existió, aunque no contó con representación formal en el Gobierno. Y como observa Needham en el caso de China, los mercaderes ricos tenían cabida en la corte, además de ser parte esencial de la vida urbana, sobre todo en las ciudades costeras[27]. Por otro lado, no se podía decir que un país que producía grandes cantidades de mercancías en términos comerciales e industriales más adelantados que los de Europa, en parte para exportar y en parte para el enorme mercado interior, rechazase el comercio, aunque algunos elementos de la sociedad tuviesen una actitud ambivalente ante los intercambios. Pero la ambivalencia no justifica que se niegue la existencia de una burguesía «genuina»[28]. Como dijo Braudel de las ciudades, «una ciudad siempre es una ciudad», y por tanto entre sus habitantes siempre había una burguesía incipiente. Los mandarines tal vez coartaron su desarrollo y el de los gremios (al igual que ocurrió en otras civilizaciones), pero no lo suprimieron de raíz. Desde el punto de vista de la historia social, Needham no tuvo en cuenta la suma de comercio y agricultura y el papel creciente que el primero jugó en la vida política y social. La negación de un Estado genuino de este tipo es un acto de historia teleológica de índole paleomarxista. Si no hubiera burguesía (ni sistema monetario), ello explicaría que no se hubiesen desarrollado el capitalismo moderno (o cualquier capitalismo) ni la «ciencia moderna» en China.

Esta teoría sobre las posteriores inhibiciones contra el desarrollo del capitalismo en China es más matizada que la idea de Weber de que el «oficialismo», o sea, los funcionarios-eruditos de la burocracia, constituyó el mayor impedimento. Needham considera que esta burocracia

inicialmente sirvió de estímulo al desarrollo, mientras que para Weber fue perjudicial desde todos los puntos de vista. Según Weber, los comerciantes fueron eliminados, sobre todo a partir de la dinastía Sung. Esta idea de Weber caló en el distinguido historiador francés especialista en China Étienne Balázs, que habló del «poder despótico de los funcionarios eruditos» (los cuales, sin embargo, debían superar exámenes), cuya existencia impidió el surgimiento de la burguesía y caracterizó, por tanto, a las ciudades chinas[29].

La trayectoria de Balázs resulta interesante como estudio de caso para observar la influencia de la ideología en los frutos de la investigación. Balázs colaboró estrechamente con el historiador Braudel en la École des Hautes Études de París e influyó mucho en las ideas de este último sobre China, como veremos en el capítulo 7. Un analista reciente indica que a Balázs le afectó su propia historia personal y las vicisitudes políticas que experimentó[30]. Desde muy pronto adoptó una postura intransigente con respecto al «fracaso» de China para continuar los progresos de la economía Sung. Zurndorfer describe su «investigación de interminables tomos de estadísticas, verdaderos tesoros de expedientes personales o gruesos informes gubernamentales con la esperanza de encontrar pruebas que apoyasen su teoría de que los comerciantes estaban sojuzgados por los funcionarios o de que los campesinos eran siempre las víctimas de un Estado autoritario e implacable»[31]. Balázs se vio obligado a abandonar «los estereotipados relatos de la China imperial» para explorar «las complejidades de la relación entre el Estado y la sociedad» tras la publicación en 1957 de un libro titulado *Ensayos sobre el debate acerca de las raíces del capitalismo en China,* editado por la República Popular. A partir de entonces se interesó de forma especial por los progresos de la minería durante la era Ming-Qing, cuando el Estado compitió con la iniciativa privada. Tras investigar la organización de la producción, los conflictos laborales y los beneficios generados por las minas de hierro, plata y cobre, llegó a la conclusión de que el Estado no había puesto obstáculos a la iniciativa privada si no redundaba en su interés hacerlo. En contraste con sus anteriores análisis «literarios», centrados en las preocupaciones de los intelectuales y los burócratas, utilizó información sobre los trabajadores y

los comerciantes locales[32]. Observó así que existía «una especie de burguesía» al margen de la burocracia del Estado y que China había desarrollado «una especie de capitalismo». Sin embargo, matiza este aspecto señalando que la posición legal de los mercaderes los obligaba a recurrir al soborno y que nunca tuvieron una conciencia «autónoma»[33]. Por ello animaron a sus hijos a convertirse en funcionarios e invirtieron sus beneficios en tierras. Aunque influido por el debate sobre «las raíces del capitalismo» y el material que estudió, Balázs rechazó la teoría de los marxistas chinos, que atribuían el concepto de feudalismo a los prolongados periodos de la historia del país (de forma similar a la objeción de Elvin frente a la utilización del término por Needham), pero al mismo tiempo trató de justificar teleológicamente el posterior «fracaso» de China en el desarrollo del capitalismo moderno concentrándose en los aspectos legales de la posición de los comerciantes. Éstos no se comportaron de modo muy distinto a los comerciantes de otras partes en las que la actividad comercial se consideraba menos prestigiosa que la posesión de tierras, consideración que cambió con el tiempo en todo el mundo[34]. También Needham se hace eco de la consabida queja de que los comerciantes y sus profesiones «no eran la forma de vida más admirada de China»[35], por eso utilizaron su riqueza para convertirse en «nobleza rural educada». Ocurrió lo mismo en Europa.

No sólo Needham, Weber y Balázs sostienen puntos de vista encontrados sobre el desarrollo del capitalismo y la ciencia en China. La tradición marxista se dividió a la hora de estudiar la posición de China en la historial del mundo. Marx consideraba a China y Asia como un todo excluido del progreso general de las sociedades humanas desde la Antigüedad hasta los modos de producción feudal y «burgués». Marx describió a China como «la decadente semicivilización del Estado más antiguo del mundo»[36]. Los autores marxistas desarrollaron dos enfoques muy distintos. Tras la Revolución de Octubre algunos se centraron más en la promoción del antiimperialismo y las luchas campesinas en China, sobre todo los comunistas locales que no querían que China quedase excluida para siempre del progreso moderno[37]. Exigían una historia más dinámica. Un grupo consideraba la China anterior como feudal *(fengjian),* que debía

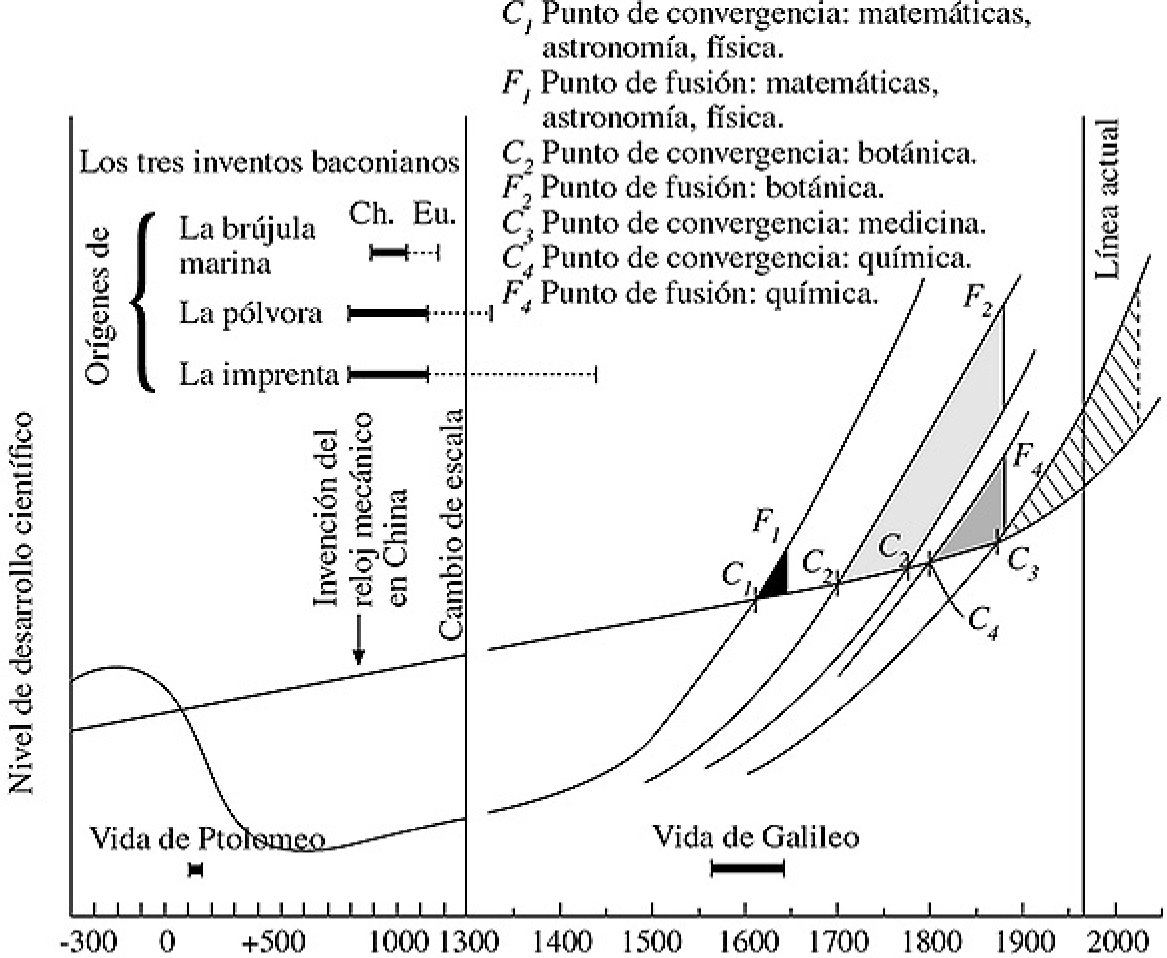
permitir un movimiento progresivo hacia delante siguiendo la teoría marxista de los cinco niveles; por tanto, China no quedaba exluida de la historia habitual. Algunos incluso pensaban que en el país había dominado el capital comercial en siglos recientes. Otros, como Wittfogel[38], creían que aún se hallaba bajo el modelo asiático en una de sus variantes. Por fin en 1931, el liderazgo soviético se pronunció en contra de la noción estática del modelo asiático, una noción que resurgió con fuerza en la historiografía europea de los años sesenta[39].

Algunos marxistas chinos consideraron el desarrollo del comercio en una sociedad «feudal» como el crecimiento de «las raíces del capitalismo», que se produjo tanto en Oriente como en Occidente[40]. Esta postura, contraria a la de los euromarxistas, parece muy razonable. Suponía el rechazo del modelo asiático y la aceptación de un «feudalismo» universal, concepto que se diluye hasta referirse a cualquier sociedad agraria muy estratificada, de las que surgieron de la estratificación de la producción agrícola posterior a la Edad de Bronce y de la introducción del arado de tracción animal. Como Occidente, China experimentó el nacimiento de lo que Gate (1989) denomina «un modelo de producción minicapitalista» a costa del «modelo tributario», aunque el Gobierno procuró evitar su cercenamiento. Sin embargo, se impuso el dinero, por ejemplo la reforma del sistema de impuestos del «Nuevo Látigo» de 1581 prefirió el pago de impuestos en dinero al pago en especie.

¿Cómo afectó esta situación a la historia intelectual y, sobre todo, a la historia de la ciencia? Recordemos que en Occidente la noción de salto se asocia no sólo al «meteórico ascenso de la ciencia moderna», sino a la aparición del «capitalismo» y del Renacimiento. Sin embargo, el salto no se limitó a Occidente. En el caso de China, Needham habla de «fusión» de las astronomías oriental y occidental a mediados del siglo XVII[41]. En un gráfico de su libro *Clerks and Craftsmen*[42] muestra los puntos temporales en los que Occidente alcanzó a Oriente en progreso científico («el punto de convergencia») y los puntos de fusión.

Con respecto a la astronomía, las matemáticas y la física, Occidente alcanzó a Oriente en 1600 y se fusionó unos treinta años después. Eso no quiere decir que tengamos que buscar causas profundas del llamado fracaso

para desarrollar la ciencia moderna, sino más bien contingencias. Por contingencia me refiero a las características del denominado modelo «internalista» de la ciencia, no forzosamente limitadas a dichos progresos; no existe una oposición general entre explicaciones «internalizadas» y «sociales»43.



Cuadro 5.1. Gráfico que muestra los puntos de convergencia y fusión de la ciencia china y la occidental. Del libro de Needham, *Clerks and craftsmen* (1970), fig. 99.

La economía y la ley

Uno de los factores políticos que Needham consideró inhibidores del comercio interior fue la falta de «ley y orden». Según él, las carreteras se hallaban a merced de los bandidos, las ciudades tenían gran número de personas subempleadas y la fuerza policial era muy reducida. ¿Pero en qué se diferenciaba esta situación de la Inglaterra del siglo XVIII con sus salteadores de caminos, los pobres de las ciudades, sus agentes de policía locales y los enfrentamientos entre los «clanes de los Highlands?». Sin embargo, Inglaterra contó con comercio interior y desarrolló un sistema fabril. Como hemos visto en capítulos anteriores, la «ley y el orden» no eran prerrogativa de Occidente del modo que dan a entender algunos analistas. Todas las sociedades castigaron la violencia, todas impulsaron el comercio, y todas tuvieron problemas para conseguirlo.

Needham observa, asimismo, que en China los compromisos de negocios se respetaban por principios éticos, «no se imponían por ley»[44]. Pero los «pactos de caballeros», que sancionaban la reciprocidad, siguen existiendo en círculos de negocios; y el recurso a los tribunales de justicia, al que alude Needham, no es la única forma de sacar adelante las transacciones, sobre todo en los intercambios a larga distancia entre diferentes jurisdicciones. Esto se podía aplicar también al apogeo de la Inglaterra victoriana, cuando triunfaba el capitalismo. En algunos ambientes encontramos también un «anticomercialismo intrínseco», por tanto su ausencia no explica por qué «despegó» Europa y China no. Needham piensa, de nuevo, en términos teleológicos y busca diferencias «sociales» profundas y de larga duración, que no son en absoluto relevantes.

Otro problema que observa Needham en el comercio chino es que no desarrolló un sistema de crédito[45], lo cual impidió la expansión del comercio, de los comerciantes, del capitalismo y, por ende, de la ciencia «moderna». Habla del «subdesarrollo de la economía monetaria en China», que contrapone a un «sistema monetario moderno»[46]. Un individuo no podía «extender sus operaciones empresariales más allá del ámbito de su presencia personal»[47]. La idea parece poco realista. Incluso en culturas meramente orales existe alguna medida de crédito[48]. En culturas escritas como la de China, el proceso está mucho más extendido; la extensión del crédito fue una de las primeras aplicaciones del alfabetismo en

Mesopotamia, China y en todas partes. El argumento de Needham, rechazado por Elvin en nombre de la mayoría de los historiadores económicos, choca con las enormes exportaciones de lingotes de oro de Europa y América; Elvin señala que ningún historiador económico serio diría que la dinastía Sung «apenas estaba monetizada». Needham admite que hubo una revolución posterior en el dinero y el crédito, pero no dio lugar a un cambio institucional. Menciona a comerciantes que tenían ayudantes contables, lo cual indica un considerable nivel de actividad gremial y mercantil, pero critica a los investigadores, sobre todo chinos, que consideran a los «industriales de la dinastía Han» como «*entrepeneurs manqués* capitalistas»49, hablan de «capitalismo en ciernes» con la dinastía Ming, y durante la dinastía Sung observan un «renacimiento» y una «revolución comercial». Todo esto «se frustró» porque había «una incompatibilidad institucional fundamental entre la administración central burocrática típica de una sociedad agraria y el desarrollo de una economía monetaria»50. Pero se frustró sólo desde un punto de vista teleológico, que forma parte de una mentalidad paleomarxista (aunque cristiana) que considera que China carecía de burguesía y era incapaz de avanzar por la senda del capitalismo51.

Esta percepción de la economía china como carente de talento para la actividad mercantil independiente choca hasta que se observa su trasfondo ideológico. Elvin la critica indirectamente en sus observaciones introductorias cuando señala: «Dejando a un lado el tema del dominio de un Estado eminentemente jerárquico, lo cual fue importante durante el primer milenio, pero no después», encontramos muchas variantes dentro de China. Elvin critica el concepto de «feudalismo burocrático»52 de Needham porque los cambios experimentados a lo largo de dos mil años fueron demasiado grandes para endosarles una simple etiqueta «válida para todos los periodos»53. El uso del término obedece a la propensión de Needham a «biologizar» la historia china subrayando la «continuidad», la «totalidad», como características heredadas (utiliza el adjetivo «instintivas») de la «mentalidad china», que Needham compara favorablemente con la herencia de las tres «religiones de Libro», ya que en el país no imperaba una única ideología religiosa. «Durante la dinastía Ching se practicó la minería

privada, y los instrumentos de crédito privado se utilizaron ampliamente con los Sung, al igual que con los Ching, en cuya época también surgieron instituciones económicas privadas como las "tiendas de dinero". Bajo la dinastía Ching el envío de fondos a larga distancia estuvo en manos de los bancos de Shanxi, que eran técnicamente privados, aunque mantenían una especie de relación simbiótica con el Gobierno»[54]. La descripción de Elvin ofrece una imagen muy distinta a la expuesta por Needham del crédito y de las operaciones comerciales, una imagen mucho más en consonancia con el resto del este asiático[55] y más próxima a Europa, que corta de raíz la presunción de una inicial ventaja europea. La clave de la aparente contradicción entre lo que Needham dijo sobre la primitiva ciencia china y sus perspectivas sobre la economía es recogida por Elvin, quien dice: «Probablemente le molestaba la idea de explicar una lógica del desarrollo histórico chino que tal vez resultase muy distinta a las fórmulas inmóviles y eurocéntricas del marxismo soviético y chino de su época». Por tanto, no podía haber burguesía antes del capitalismo europeo.

Needham defendió firmemente la teoría que restringía estos progresos a Europa[56]. Sigue a Wallerstein[57] y, por supuesto, a Marx y a otros muchos escritores del siglo XIX que consideraban exclusivo de Europa el surgimiento del capitalismo; por tanto, la burguesía nació del derrumbamiento de la sociedad europea anterior (terratenientes, la Iglesia, etc.) Y «con la burguesía surgió el capitalismo moderno de la mano de la ciencia moderna». Pero estas cuestiones conllevan problemas nominalistas, como el de los supuestos límites entre los habitantes de las ciudades y la burguesía.

Wallerstein considera estas «estructuras» características del sistema histórico «capitalista / moderno», de la propiedad privada, la mercantilización y el Estado «moderno» soberano. Los derechos de propiedad no son exclusivos del mundo occidental moderno. Existen contratos de venta de tierras desde la invención de la escritura, aunque sujetos al «dominio público» que Wallerstein observa está muy extendido. Sin duda, en las sociedades primitivas había más derechos de propiedad que se compartían con la familia y a veces con los vecinos, pero aun así existían los derechos de propiedad individual y se defendían con uñas y dientes

incluso cuando no había Estado ni leyes escritas. En las sociedades agrarias más elementales existió algún tipo de mercantilización, aunque la tierra solía estar *extra commercium*[58]. La mercantilización de la tierra era rara en esas sociedades, pero se comprendía perfectamente. Desde el punto de vista institucional, el Occidente «moderno» no era único, ni mucho menos, por eso el «capitalismo» ha progresado en Asia de forma tan espectacular en época reciente.

Wallerstein descarta lo que denomina las descripciones basadas en la civilización (por oposición a las basadas en conjeturas) de las causas del capitalismo: las que se asocian con los nombres de Marx, Weber y otros, y prefiere una explicación más contingente. Para él la esencia del capitalismo es «la búsqueda continua del beneficio» que se produjo sólo en Europa occidental y de forma efectiva en el siglo XVI. Ocurrió cuando la crisis del feudalismo empujó a los poseedores de tierras a emprender iniciativas capitalistas. La búsqueda continua del beneficio es difícil de evaluar. No cabe duda de que el beneficio era un rasgo de la actividad mercantil inicial; la búsqueda incansable de la que habla Wallerstein se asocia a la invención tecnológica y sobre todo al desarrollo de la industrialización y la mecanización. El ritmo se aceleró, pero la burguesía ya buscaba el beneficio, y el análisis de Wallerstein sobre el papel cambiante de los terratenientes tal vez minimiza su existencia y su control gradual sobre la economía. Aunque explica claramente los cambios registrados en Europa occidental y, posteriormente, en todas partes, no hacía falta escribir esa historia en términos tan categóricos.

Para mí, la burguesía era internacional. Naturalmente, tenía más poder en unos lugares que en otros. Pero el intercambio extensivo de mercancías e ideas que se produjo en la Ruta de la Seda, tanto por mar como por tierra, no se habría producido sin ella y sin instrumentos financieros. Eran necesarios comerciantes y artesanos, y en algunos casos también fabricantes, al igual que abogados, banqueros, contables, por no hablar de escuelas y hospitales. Una serie de religiones, que participaron en la economía organizando ferias y peregrinaciones, se extendieron hacia Oriente por esas rutas comerciales; no sólo por obra de los aristócratas conquistadores o de los burócratas, sino por obra de los comerciantes,

testigos de la presencia de judíos, cristianos y musulmanes en la costa occidental de la India y en la propia China. Participaron en actividades mercantiles recíprocas y crearon comunidades mercantiles en la India (por ejemplo, los banias y los jainíes) y en China (Cheng Ho y sus correligionarios musulmanes en Pekín). Esas comunidades mercantiles desarrollaron sus propias subculturas, que presentaban notables similitudes, y estimularon el surgimiento de manifestaciones literarias como la novela realista, de representaciones como el teatro, de la pintura y la escultura secular, rompiendo los límites puramente religiosos, y potenciaron el refinamiento en la comida y el cultivo de las flores que, con otras manifestaciones artísticas, copiaron poco a poco de la aristocracia. En estas y otras actividades jugaron un papel crucial en la propagación del conocimiento entre Oriente y Occidente.

En cuanto a la economía rural, Needham afirma que la tecnología china era tan próspera que redujo el incremento de la producción porque provocó el crecimiento numérico de la fuerza de trabajo, lo cual significaba que había pocos incentivos para la mecanización, como habría ocurrido en caso de escasez de mano de obra. Como hemos visto en el capítulo 3, el argumento es similar al aplicado a la mano de obra esclava. Había que seguir avanzando. Para introducir la agricultura china «en el mundo moderno», se necesitaban avances tecnológicos «impensables sin la aparición de la ciencia moderna»59. Y la ciencia moderna no podía existir sin capitalismo en la agricultura y en las ciudades. Y así cerramos el círculo. Sin embargo, la agricultura china no sólo producía lo suficiente para alimentar a numerosas bocas, sino que además era muy diversificada; en el sur, el cultivo del arroz exigía técnicas intensivas muy distintas a la agricultura extensiva de estilo europeo del norte. ¿Había necesidad de avances «tecnológicos», aparte del cultivo de nuevas variedades, que representa una continuación de las antiguas costumbres? La agricultura china, con su mínima utilización de fuerza de trabajo no humana, era ecológicamente más avanzada que las tierras de cultivos extensivos mixtos de tipo europeo.

La fuerza hidráulica se aplicó no sólo a la agricultura, sino muy ampliamente a la industria textil en los siglos XIII y XIV, «a la altura de lo

que se hacía en Europa en el siglo XVIII»[60]. Eran «las mismas máquinas de hilar, doblar y torcer que inspiraron la industria de la seda italiana poco después». ¿Por qué «no siguió de inmediato» la producción en fábricas?, se pregunta Needham. Atribuye este «fracaso» a una serie de factores generales, entre ellos como hemos visto «la inhibición de una economía monetaria» y el Estado burocrático. La explicación no convence; el primer factor no resulta tan «atrasado» y el segundo enseguida promovió los adelantos en su propio campo. Debemos examinar más a fondo el concepto de «ciencia moderna» de Needham, en el que se halla la clave de algunas de estas contradicciones.

«La ciencia moderna» y las características internas de los sistemas de conocimiento

Al seleccionar Occidente como la única región en la que se había desarrollado espontáneamente la «ciencia moderna», Needham se ve obligado a adoptar un punto de vista eurocéntrico implícito. Occidente desarrolló «espontáneamente» la ciencia moderna, y cabe suponer que los recientes ganadores chinos del premio Nobel alcanzaron sus logros por una especie de imitación. Consideramos dos de las principales características que Needham destaca como pilares de la «ciencia moderna»: las matemáticas y la experimentación; ¿pero la llamada «ciencia moderna» se puede ver como producto puramente occidental cuando la base numérica de sus cálculos procedía de los sistemas espaciales asiáticos y donde sin duda se realizaron muchos más experimentos para lograr cualquier progreso técnico?

Aparte del contexto económico y político, Needham menciona también las influencias internas de los sistemas de conocimiento y su interacción mutua. Se considera que los cambios graduales en un tema hacen surgir en diferentes áreas de pensamiento condiciones favorables para la revisión total de las prácticas y los usos habituales. Needham analiza el cristianismo, que según él alentó una actitud hacia la naturaleza distinta a la de las demás religiones, la educación que se difundió rápidamente y contribuyó a la expansión del conocimiento, y la implantación de la imprenta y de los

manuales de instrucciones, que permitieron la propagación de la información y el conocimiento.

La religión es uno de los factores que Needham utiliza en su explicación de la aparente paradoja del salto cualitativo de la ciencia occidental en comparación con su contrapartida china. Needham sigue a Roszak y a otros autores que afirman que la capacidad de Occidente para adoptar un punto de vista «científico» se relacionaba con la «agresiva intolerancia» del monoteísmo hebreo y con sus retoños, el cristianismo y el islam, a favor de la «desacralización de la naturaleza» representada por la «ideología del alboroto». Según Needham, otros opinan que estas actitudes ante la naturaleza son producto de la lucha del cristianismo contra el «paganismo»[61] y fueron fortalecidas por el primitivo atomismo griego, que era un «materialismo mecánico». Esa cosificación de la naturaleza inició el enfoque basado en los objetos característico de la «ciencia moderna», cosa que no hizo la postura holística y práctica de las culturas no europeas. Pero Occidente tampoco estaba solo en esta ocasión. India se había «adelantado en las especulaciones atómicas» y tenía una tradición de pensamiento materialista y ateo (el *Lok¯ay¯ata*)[62]. Confucio, por su parte, manifestó un considerable escepticismo ante lo sobrenatural.

Todas las religiones escritas se enfrentaron inicialmente al mismo problema de los credos «animistas» locales que el cristianismo tenía con el paganismo, una confrontación que nunca concluyó. La polémica es oscura, pero el rechazo a los ídolos como explicaciones de los fenómenos naturales, que supuestamente despejaba el ambiente intelectual, no se limitaba a las religiones de Oriente Próximo; también lo practicaban el budismo inicial, el platonismo y otros muchos sistemas de pensamiento. Es más, opino que incorporar animales a la expresión hablada es una tendencia universal[63]. Needham vuelve a centrarse en Occidente para explicar la «ciencia moderna». Pero quedan otras posibilidades por explorar.

La introducción de Elvin pone en entredicho la existencia de una división conceptual binaria entre ciencia «moderna» y primitiva cuando afirma: «En torno al año 1600, China tenía en diferente grado *todos* los estilos de pensamiento identificados por Crombie [historiador de la ciencia] como componentes esenciales de la ciencia… con la excepción del cálculo

de probabilidades, que tampoco existía en la Europa de la época»64. «La revolución registrada en Europa a partir del año 1600, *si es que hubo alguna* [la cursiva es mía], se refirió principalmente a la *aceleración* con la que se desarrollaron y se relacionaron esos estilos, más que a cualquier innovación cualitativa fundamental, exceptuando la probabilidad.» Se trata de una postura totalmente opuesta a la de Needham, que pone en duda no sólo la idea de un «salto cualitativo» en Occidente (de cualquier tipo en el pensamiento científico), sino también las explicaciones basadas en la burguesía, la religión, el Renacimiento y el capitalismo. Una serie de autores recientes también pusieron en duda la singularidad de la ciencia o la tecnología modernas65. Observan que en ese punto Europa estaba atrasada anteriormente y que, por tanto, un cambio significativo no podía interpretarse como propensión de Europa occidental hacia la tradición del conocimiento científico. Evidentemente, deben rechazarse las explicaciones racistas o culturales.

Elvin matiza las divisiones entre ciencia y tecnología, por un lado, y entre ciencia moderna y ciencia primitiva, por el otro, modificando la terminología utilizada por muchos historiadores de la ciencia. Critica el «desprecio casi brahmánico» de estos especialistas de las ciencias superiores ante los intentos por entender fenómenos elementales e inmediatos, pero complejos, como el agua corriente. Duda también de la validez de la división entre ciencia y tecnología adoptada por muchos historiadores de la ciencia, una división intrínseca en el concepto de «ciencia moderna» de Needham de la cual depende gran parte del debate en torno al «problema de Needham».

El «problema de Needham»

Needham insistió en responder a la pregunta de por qué la chispa del conocimiento científico había prendido en Europa, de ahí el nombre de «problema de Needham». Se ha dicho que, siguiendo la costumbre de ciertos círculos islámicos, en Europa profesores como Roger Bacon comenzaron a probar sistemáticamente las cualidades del mundo natural (en contra de los antecedentes que hemos visto en el apartado anterior), aunque

como señala Elvin, también hubo un movimiento similar entre los alquimistas chinos. Se ha dicho, asimismo, como hemos observado, que la difusión de la imprenta y la producción de manuales alentaron las investigaciones, pero en China existía la imprenta desde hacía mucho tiempo.

¿Qué diferencias se aprecian en la situación europea? El continente se quedó muy rezagado en cuanto a acumulación de conocimientos, como se ve en el excelente cuadro resumen de Needham incluido en *Ciencia y civilización en China*[66] (véase tabla 5.1).

Tabla 5.1. Transmisión de técnicas mecánicas y de otro tipo de China a Occidente

	Lapso aproximado en siglos
(a) Noria de paletas cuadradas	15
(b) Molino de muelas	13
(b) Molino de muelas con aplicación de energía hidráulica	9
(c) Máquina soplante metalúrgica con energía hidráulica	11
(d) Ventilador de aspas y aventadora rotatoria	14
(e) Fuelle de pistón	aprox. 14
(f) Telar horizontal de lazos	4
(g) Maquinaria para el trabajo de la seda (a partir del siglo XI surgió una especie de volante para bobinar el hilo, y la energía hidráulica se aplicó a las hilanderías a partir del siglo XIV)	3-13
(h) Carretilla	9-10
(i) Carretón de vela	11
(j) Molino rodante	12
(k) Arnés para animales de tiro: petral (posición)	8
Collera	6
(l) Ballesta de repetición (con un solo brazo)	13
(m) Cometa	aprox. 12
(n) Trompo volador (que giraba con una cuerda)	14
Zeotropo (movido por una corriente de aire caliente (n) ascendente)	aprox. 12
(o) Sondeo profundo	11
(p) Hierro fundido	10-12
(q) Suspensión «cardán»	8-9
(r) Puente de arcos segmentados	7
(s) Puente colgante con cadenas de hierro	10-13
(t) Esclusas	7-17
(u) Principios de construcción naval	>10

	Lapso aproximado en siglos
(v) Timón de popa	aprox. 4
(w) Pólvora	5-6
Pólvora utilizada como técnica de guerra	4
(x) Brújula magnética (cuchara de magnetita)	11
Brújula magnética con aguja	4
Brújula magnética utilizada en la navegación	2
(y) Papel	10
Imprenta (de bloque)	6
Imprenta (de tipos móviles)	4
Imprenta (de tipos móviles metálicos)	1
(z) Porcelana	11-13

Fuente: J. Needham, 2004, p. 214.

Cuando Europa quedó aislada de sus vecinos orientales a principios de la Edad Media, se volcó en sí misma y en su cultura predominantemente religiosa. Con la expansión del comercio y los contactos con el resto del mundo, sobre todo con la Europa islámica y el Oriente Próximo islámico, se dio cuenta de su atraso en cuestiones de comercio, conocimiento e inventos. El comercio se reanimó, el conocimiento afluyó del exterior, lo mismo que la información y los inventos de Oriente, incluyendo India y China, a través de los contactos comerciales que circulaban por el numeroso grupo de sociedades musulmanas extendidas a lo largo de Asia. La recuperación del conocimiento fue rapidísima, dependiendo de los campos concretos. Tal velocidad seguramente tuvo que ver con «la ventaja del atraso». En un periodo de tiempo relativamente breve, Europa superó la inferioridad con respecto a Oriente.

Otro de los aspectos que se consideran responsables de la repentina recuperación del conocimiento europeo tras el Renacimiento fue la expansión de la educación en universidades y colegios, en parte impulsada por la imprenta, que posibilitó la difusión a gran escala de textos y gráficos[67]. Sin embargo, no fue un rasgo exclusivamente europeo, como veremos en el capítulo 8. Elvin comenta el error de muchos historiadores que consideran la presencia de la «universidad» en el siglo XII como la

variable mágica que explica los orígenes de la «ciencia moderna». Y encuentra «analogías con las universidades de China»[68], la más famosa de las cuales fue la «Gran Escuela» dependiente del Gobierno durante la dinastía Sung. En ella se enseñaban matemáticas y medicina y había exámenes. Aparte, las «academias», mucho más extendidas que en Europa, ofrecían enseñanza, campo para los debates e instrucción.

Elvin también contempla la posibilidad de que convivan dos factores: en primer lugar, la concepción de la naturaleza como depósito de secretos descifrables, tal vez derivada como hemos visto de una corriente de la tradición islámica que estimuló de forma notable Roger Bacon en el siglo XIII. El segundo se relaciona con la vulgarización del conocimiento que condujo a «un aluvión de manuales de instrucciones», vinculado a la imprenta. Sin embargo, Elvin rechaza esta idea porque considera la alquimia china equivalente al primer factor (la tradición de la indagación) y la amplia serie de manuales chinos sobre agricultura y oficios (aunque no eran fácilmente asequibles a personas poco ilustradas) como equivalente al segundo (la vulgarización). Por ejemplo, Kublai Kan autorizó la recopilación de *Los elementos básicos de agricultura y sericicultura,* que en la edición de 1315 alcanzó los diez mil ejemplares[69]. Por tanto, debemos analizar el contexto en mayor profundidad.

Esta situación demuestra que el hueco entre Europa y China era menos profundo de lo que afirman muchos teóricos. Sólo hacía falta una chispa para que el tren de los desarrollos intelectuales se pusiese en movimiento, una chispa que proporcionó Galileo (como sostiene Elvin). El gran avance pudo ser, en parte, consecuencia del despertar del durmiente; el propio atraso de la ciencia occidental –que permitía la libertad de progresar–, mantenido a mi modo de ver durante tanto tiempo por el dominio de la Iglesia cristiana y su visión del mundo, fue liberado al menos parcialmente por las contracorrientes del Renacimiento, el regreso a los modelo de Roma y Grecia que no estaban dominados por una religión mundial. La secularización de amplias áreas del conocimiento, ayudada por la introducción de la imprenta en Europa, por el cuestionamiento de la Reforma y por el crecimiento de las escuelas, las universidades y el humanismo, contribuyó a estos cambios, al igual que el desarrollo del

comercio, de la aventura ultramarina y de la serie de acontecimientos que estimularon la investigación y promovieron el capitalismo.

Aunque estos hechos provocaron un cambio radical en el clima intelectual europeo, no fue más que un despertar para Europa, si bien le otorgó una ventaja temporal sobre su oponente del Lejano Oriente. La ciencia no apareció por primera vez en la historia de Europa durante el Renacimiento, por la sencilla razón de que existía en muchas partes desde hacía tiempo. Las distinciones que maneja Needham entre la ciencia primitiva y la moderna, la ciencia y la tecnología (discutidas, como hemos visto, por Elvin, entre otros), surgieron de la costumbre de considerar los progresos de la Europa posterior al Renacimiento como el cénit de los logros y de la búsqueda de una justificación para una preferencia que en cualquier otro caso habría parecido arbitraria. El problema de Needham, así formulado, no existe. Debemos preguntarnos si la primacía europea en cuanto a la ciencia moderna es un hecho indiscutible. Needham nos ha demostrado que la ciencia europea no surgió en un desierto científico, sino que en otras partes del mundo existían sólidos sistemas de conocimiento que, según él, fueron superados por Europa, pero sólo tras una prolongada pasividad. Permanece abierta la pregunta de si el liderazgo europeo es invulnerable.

No se puede negar que Europa le sacó partido a la ciencia después del Renacimiento, pero la explicación ha de ser menos categórica que la que hemos visto en este capítulo. Para Elvin, el problema de Needham no está resuelto, ni mucho menos. Sugiere que consideremos variables más concretas que las seleccionadas por Needham. Elvin insiste en la «desagregación» de variables de un modo muy distinto al enfoque que aplica Needham a los factores sociales. Por ejemplo, en el caso de las universidades afirma que, para sostener la premisa de la ventaja europea, hay que realizar un análisis más específico de las instituciones. Y se pregunta, ¿qué tenían de especial las instituciones europeas que las llevó a un rápido progreso científico? Observa que es necesario aplicar el mismo enfoque al concepto de probabilidad, que considera una de las ideas científicas que China no había desarrollado formalmente en torno al año 1600. No había una declaración de principios generales sobre el tema, pero

sí un significativo conocimiento práctico de las probabilidades existentes en los juegos de mesa, algunos de los cuales se transmitieron desde Occidente como el *backgammon,* y otros desde Oriente como el dominó. Ese conocimiento práctico no adoptó la forma de teoría general porque constituía un secreto profesional entre jugadores de fortuna. Nadie va por ahí divulgando a voces los secretos de los que depende su subsistencia. Pero los jugadores poseían los elementos que podrían haber producido «un cálculo de probabilidades básico». Como las cifras nunca se publicaron, «no existieron la codificación, la generalización y el progreso que habitualmente están al alcance de todos»[70]. Este hecho ejemplifica muy bien el modo en que la expresión culta explica y, por tanto, hace más «teóricos» los principios de la ciencia, cuyo desarrollo depende en última instancia de los progresos en los medios de comunicación.

En este caso también es más apropiado emplear una tabla que las distinciones categóricas que sitúan cada tradición en un extremo. Lo que conseguimos entonces es la concentración en una tradición de varias características cada vez, que varían con los años, en las que la actividad más «desinteresada» se asocia a la «ciencia» y la más útil a la «tecnología», pero sin distinguirse totalmente la una de la otra. Ni se pueden asociar de forma unilateral con un continente y no con otro.

Las categorías binarias presentan otros problemas que no tienen en cuenta la pluralidad y la contradicción. En un texto especulativo, Needham ve la posibilidad de una solución en China a algunos de los dilemas éticos que plantea la «ciencia moderna», porque China ha tenido durante dos mil años «un potente sistema ético no apoyado en sanciones sobrenaturales»[71]. Se refiere al confucianismo. Pero entre los sistemas de creencias chinos también estaban el budismo, el culto a los antepasados y las divinidades locales[72]. Faltaba (y era esencial para el conocimiento, como hemos visto) una única ideología religiosa aglutinadora, como en el cristianismo, el islam o el judaísmo. No cabe duda de que esa pluralidad abrió camino a investigaciones más exhaustivas de la «naturaleza». Pero había muchas «entidades sobrenaturales» y «sanciones sobrenaturales». Needham excluye el confucianismo, pero se trata de un ejemplo de una tendencia a destacar un elemento (el más culto) en la totalidad del sistema de creencias de una

sociedad, y de vincularlo a otros aspectos de la cultura que uno trata de explicar, como hacen una serie de historiadores y sociólogos de diferentes formas. Es un claro error pasar por alto la diversidad y contradicciones de los sistemas de creencias en un determinado momento y contribuye a dibujar una historia insatisfactoria.

Un problema relacionado al que he aludido anteriormente al hablar de la distinción categórica es la tendencia (o tal vez algo más que eso) de considerar tales distinciones más permanentes de lo justificable. Needham, como biólogo, evita el recurso al «racismo» tal como se entiende habitualmente, pero su historia está alterada por referencias a la disposición hereditaria de las tendencias culturales. Y así, habla del «nobilísimo *instinto* ético de los judíos»[73]. En otro momento se refiere al «genio» chino[74]. La utilización de los términos es metafórica, pero manifiesta una creencia casi biológica en la continuidad cultural, concepto que exige un empleo cuidadoso y muchas modificaciones. En este punto coincido con Elvin en que Needham considera la cultura y la sociedad chinas inalterables a lo largo del tiempo, una perspectiva totalmente ahistórica; hace lo mismo con el espacio: para él el imperio es tan homogéneo como un Estado-nación. Se decanta siempre por la continuidad. En esta ocasión también sería mejor una tabla para entender las fluctuaciones, cambios y retornos a modelos anteriores que se producen en el proceso histórico[75].

Los problemas de la historia social de Needham se ven muy claramente en sus pronósticos sobre el futuro de China. En vez de imitar a Occidente, el desarrollo de «una sociedad socialista resulta más congruente con el pasado chino que cualquier sociedad capitalista»[76]. No sabemos cómo habría interpretado los acontecimientos actuales de China, pero muchos de ellos ya no entran en la categoría de «socialistas»[77]. En cualquier caso, los ejemplos de Hong Kong, Singapur y Taiwán no demuestran incongruencias como las que él observa. Las categorías de Needham son demasiado excluyentes, tanto para el presente como para el pasado.

Dejando a un lado el excesivo énfasis en la continuidad cultural o histórica, surgen otras dificultades con el intento de Needham de explicar lo que considera el desarrollo «único» de la ciencia moderna en Occidente, junto con el Renacimiento, la burguesía y el capitalismo. Insisto en que esos

aspectos no menoscaban en absoluto la enorme aportación de Needham a la comprensión de los progresos chinos. Pero tropezamos de nuevo con el mismo problema que encontraremos en el análisis que hace Braudel del «capitalismo» y en el estudio de Weber sobre el carácter de la ciudad medieval, por no hablar de sus opiniones sobre la contribución del protestantismo estético. Todas estas explicaciones se centran, injustificadamente, en la Europa posterior al Renacimiento, en la que se produjeron extraordinarios progresos en ciencia, tecnología y en otros ámbitos. Pero cuando se califican de «modernos» frente a otras manifestaciones, el «problema de Needham» se plantea de un modo categórico y esencialista que no explica los progresos posteriores en economía, política y los avances científicos de Oriente. Esos progresos exigen una exposición histórico-cultural distinta a largo plazo. Si tomamos como punto de referencia Europa o la ciencia europea, todo lo demás se nos antoja anormal, como si le faltase algo. Es un problema que encuentran los historiadores contemporáneos europeos al mirar hacia atrás o hacia otros lugares. La diferencia da lugar a una evaluación negativa, puesto que la ciencia europea reciente se convierte en la norma y todo lo demás se considera incompleto, un fracaso que necesita justificación.

1 Naturalmente, sólo en ciertos aspectos. Por lo demás, coincido plenamente con la mayoría de sus obras.

2 J. Brotton, 2002, pp. 138-139.

3 Las primeras obras de Van Eyck (de principios del siglo xv) acusaban la influencia de la pintura miniada borgoñona.

4 En el siglo XIV, B. Letts, 1926, p. 23. Seguramente tenía entre cuarenta mil y cincuenta mil habitantes, aunque los cronistas hablan de entre cien mil y ciento cincuenta mil.

5 J. Brotton, 2002, p. 20.

6 *Ibid.,* p. 25.

7 T. Brook y G. Blue, 1999, pp. 91-92.

8 *Ibid.,* p. 82.

9 *Ibid.,* p. 115.

10 J. M. Bloom, 2001, p. 36.

11 Los europeos criticaron a los chinos por carecer de alfabeto. No se sabe qué impacto tuvo este hecho en las ciencias naturales.

12 Me parece problemática la afirmación de Brotton de que «no había barreras geográficas o políticas claras entre Oriente y Occidente en el siglo xv». Según él, hasta el siglo XIX no encontramos

«la creencia en la absoluta separación cultural y política entre el este islámico y el oeste cristiano que obstaculizó el intercambio comercial, artístico y de ideas entre estas dos culturas». La fecha se me antoja demasiado tardía, al igual que cuando Bernal vincula la separación al imperialismo. Hubo intercambios mucho antes, pero también existió un lado oscuro con enfrentamientos en el plano religioso, como vemos en el caso de la expulsión de los moros, los pogromos contra los judíos y los ataques a las comunidades cristianas.

13 J. Needham, 2004, p. 63.

14 *Ibid.,* p. xxiv.

15 *Ibid.,* p. 68.

16 *Id.,* 1954, p. xxx.

17 *Id,,* 2004, p. 211.

18 *Ibid.,* p. 210.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.,* p. 211.

21 El concepto «feudalismo burocrático» fue utilizado por el historiador marxista japonés Moritani Katsumi (T. Brook y G. Blue, 1999, p. 138).

22 Debo estas observaciones al doctor J. McDermott.

23 J. Needham, 2004, p. 9.

24 *Ibid.,* p. 18.

25 El linaje chino de 1500-1950 no tenía equivalente en Europa, pero la obra de Faure (1989) indica que no inhibió las actividades comerciales tal como sugería Weber. Lo cual fue indudable en el exterior de China.

26 J. Needham, 2004, p. 61.

27 *Ibid.,* p. 50.

28 *Ibid.,* p. 8, n. 22.

29 Véase H. T. Zurndorfer, 2004, p. 195.

30 *Ibid.,* p. 193.

31 *Ibid.,* pp. 234-235. El adjetivo «personal» no debe interpretarse literalmente. Como me ha explicado el doctor McDermott, tenemos unos cuantos libros de gremios de comerciantes y libros de cuentas, pero nada realmente personal. También me ha dicho que es un error ver a los comerciantes chinos como una clase social de «comerciantes», como hicieron los intelectuales.

32 H. T. Zurndorfer, 2004, p. 214.

33 El doctor McDermott observa que los comerciantes no habrían visto con buenos ojos esa autonomía que seguramente los habría llevado a la ruina.

34 P. J. Smith, 1991, p. 9, apunta que el gran papel jugado por el Estado a principios del periodo Sung contenía las semillas del «capitalismo».

35 J. Needham, 2004, p. 59.

36 G. Blue, 1999, p. 94.

37 T. Brook, 1999, pp. 130 y ss.

38 K. Wittfogel, 1931, p. 57.

39 M. Godelier, 2004; E. J. Hobsbawm, 1968.

40 T. Brook y G. Blue, 1999, p. 153.

41 J. Needham, 2004, p. 28.

42 *Id.,* 1970.
43 *Id.,* 2004, p. 22.
44 *Ibid.,* p. 60.
45 *Ibid.,* p. 55.
46 *Ibid.*
47 *Ibid.,* p. 58.
48 J. Goody, 1986, pp. 82 y ss.
49 J. Needham, 2004, p. 57.
50 *Ibid.,* pp. 57-58.
51 *Ibid.,* p. 52.
52 Para usos anteriores del término «feudalismo burocrático» en un contexto chino, véanse T. Brook y G. Blue, 1999, p. 138. El resultado general de la Controversia de la Historia Social (1928-1937) fue considerar el poder imperial de China como «feudal», aunque algunos se decantaron por el adjetivo «despótico».
53 J. Needham, 2004, p. xxx.
54 *Ibid.,* p. xxix.
55 J. Goody, 1996a, pp. 82 y ss.
56 J. Needham, 2004, p. 209.
57 I. Wallerstein, 1992.
58 J. Goody, 1962, p. 335.
59 J. Needham, 2004, p. 62.
60 *Ibid.,* p. 60.
61 *Ibid.,* p. 93, donde cita a Pallis y a Lynn White.
62 J. Goody, 1998, p. 211.
63 *Id.,* 1997.
64 J. Needham, 2004, p. xxviii.
65 I. Wallerstein, 1999, p. 20.
66 J. Needham, 2004, p. xx, véase cuadro 2.
67 W. Ong, 1974.
68 M. Elvin, 2004, p. xxvii.
69 J. Needham, 2004, p. 50.
70 M. Elvin, 2004, p. xxxiv.
71 J. Needham, 2004, p. 84.
72 En un determinado momento, Needham atribuyó al taoísmo un papel esencial en la historia de la ciencia china, pero la idea ya no se sostiene.
73 J. Needham, 2004, p. 85. Las cursivas son mías.
74 *Ibid.,* p. 69.
75 Véase la negación que Needham hace del «resurgimiento», *ibid.,* p. 51.
76 *Ibid.,* p. 65.
77 Los efectos de la revolución socioeconómica china en la historia china han sido analizados por T. Brook y G. Blue, 1999, pp. 155 y ss.

VI. El robo de la «civilización»: Elias y la Europa absolutista

La mayor parte de la historia del mundo se ha escrito en términos de civilización y civilizaciones, de las grandes unidades de la sociedad posterior a la Edad del Bronce, representadas como culturas que chocan tal como ha explicado Samuel Huntington[1]. Desde una postura etnocéntrica se trata de una lucha en la que vence Occidente. Algunos clarividentes investigadores reconocen que esa victoria, si puede considerársela como tal en un mundo interrelacionado, es temporal; y los hay incluso que opinan que los respectivos progresos de los siglos anteriores están más equilibrados de lo que se cree. Las posturas etnocéntricas más extravagantes no sólo presentan la ventaja contemporánea o reciente como permanente, sino que la interpretan a la luz de los aspectos evolutivos de la sociedad europea únicamente, al menos desde el siglo XVI y muchas veces desde antes. Un influyente ejemplo de dicho enfoque es el estudio del sociólogo Norbert Elias titulado *El proceso de la civilización*[2], en el que el empeño del autor por esclarecer dicho proceso se caracteriza por las limitaciones de su enfoque de las culturas humanas.

La palabra civilización se utiliza de muchas maneras. Se emplea muy a menudo para oponerla a barbarie; ambos conceptos surgen del mundo griego y de su visión de los vecinos del norte, del sur y del este. El segundo término nació como un concepto profundamente etnocéntrico para despreciar a los otros, pero adoptó una base más sólida cuando los habitantes de las ciudades (*civis,* ciudadano) aplicaron el término «bárbaro» a los que vivían fuera de sus murallas, en entornos rurales. Los antropólogos y los arqueólogos occidentales se apropiaron de ambas palabras sin ningún elemento de valoración moral para referirse a la «cultura de las ciudades»: civilización se aplicó a las sociedades complejas basadas en la agricultura del arado, la producción artesanal y la escritura, que surgieron en la Edad del Bronce, en torno al año 3000 a.C.[3], y barbarie a los que practicaban una agricultura de azada mucho más elemental.

Sin embargo, en el lenguaje común continuó el uso etnocéntrico y valorativo. En épocas coloniales, los europeos repetían sin cesar la palabra «bárbaro» para aludir a los miembros y las «costumbres» de otras culturas con las que establecían contacto. Hoy la escuchamos con la misma frecuencia, aplicada siempre en tono peyorativo a los inmigrantes de otros países o a los opositores activos que no acatan las normas. La palabra contraria, «civilizado», se reserva para un contexto básicamente europeo en el aclamado libro de Elias.

En este capítulo pretendo utilizar el material disponible en el Japón del periodo heián, en China y en otras culturas orientales para cuestionar la limitación que Elias hace de la civilización a un contexto estrictamente europeo, que para mí constituye «el robo de la civilización» por parte de Europa. En segundo lugar, quiero yuxtaponer el proyecto de Elias en *El proceso de la civilización*[4] con sus experiencias en Ghana, donde fue profesor hasta su muerte, y aclarar así su actitud general ante lo que los antropólogos denominan «otras culturas» (sobre todo las «incivilizadas» y «bárbaras»), con intención de demostrar el carácter autocomplaciente de su enfoque[5]. En tercer lugar, son necesarias una serie de consideraciones metodológicas para explicar la distancia entre los datos que manejó Elias y sus conclusiones. Algunos considerarán pasada de moda la tesis de Elias, pero aún cuenta con seguidores en Francia, como se ve en la obra del distinguido historiador Roger Chartier, en los Países Bajos, en Alemania y entre los sociólogos británicos, donde un círculo de discípulos destacados publican la revista *Figurations*. Las obras de Elias continúan publicándose, lo cual suscita la necesidad de un estudio comparativo de la civilización de forma atinada.

El proyecto de Elias parte de la declaración de Kant de que «estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y buenos modales»[6]. El sujeto, «nosotros», es Europa. Su verdadero estudio comienza con un examen de la «sociogénesis de los conceptos de “civilización” y “cultura”», a saber, de cómo la noción de civilización, muy popular en Alemania, se convirtió en un término casi analítico. Para él, nosotros somos civilizados, y los otros son salvajes o paganos (en el sentido de habitantes del campo o pago) o lumpen proletariado entre nosotros. Para

Elias, el concepto de civilización (en su función general y su carácter común) expresa «la conciencia de la identidad de Occidente», resume todo aquello en lo que Occidente se considera superior a otras sociedades e indica su postura especial ante la modernización. (La palabra modernización es mía; Elias habla de «progreso de Occidente»[7].) Elias critica esta idea de progreso en las obras de otros sociólogos[8], pero la justifica en la suya afirmando que utiliza las palabras de la gente. La adopción de la terminología del actor contribuye de forma evidente al tono eurocéntrico de su trabajo, puesto que los hablantes son europeos. De esa forma, la acepción se asemeja mucho a la utilización del término humanismo en algunos círculos para aludir a nuestros progresos particulares en tiempos del Renacimiento o antes.

Nos interesan los intentos de Elias por «historizar» los conceptos de civilización y cultura porque, en contraste con los conceptos científicos, considera su uso inextricablemente unido a un contexto social particular. Pero tal consideración complica mucho su empleo analítico, pues lo lleva a adoptar una postura basada únicamente en el contexto social occidental. La civilización consiste en todo lo que Occidente cree que ha logrado y en las actitudes asociadas. Pero otras sociedades complejas también piensan lo mismo de sus progresos en comparación con otros. A este respecto, la utilización del término por parte de Elias difiere mucho de la de historiadores de sociedades anteriores, en las que la civilización se asocia con la palabra «civil» de forma muy distinta (en el sentido de «refinamiento») y alude a la cultura de las ciudades, producto de la revolución urbana de la Edad del Bronce. Debemos ver el empeño de Elias en un marco de referencia totalmente distinto, de evaluación.

La afirmación de Elias se refiere a la emergencia de modelos de conducta tanto sociales como psicológicos. En el primer caso, habla de «sociogénesis», y en el segundo de «psicogénesis». Sostiene que después de la Edad Media la conducta sufrió una paulatina censura social, que derivó en la sociogénesis de los sentimientos de vergüenza y delicadeza y, en líneas generales, en la conducta civilizada. Con el tiempo, esto se interioriza, los mecanismos de civilización se trasladan de la coerción externa a la censura interna, y la vergüenza se convierte en culpa (una idea

que remite a Freud). El proceso completo de *«Naturvolk»* a civilización sólo se concluyó una vez en la historia: en la Europa moderna. Según Elias, estos hechos tienen su origen en el cambio de la sociedad feudal al absolutismo. Al volverse la organización social cada vez más jerárquica y compleja, impuso mayores restricciones a la conducta, que con el tiempo se interiorizaron.

Antes de efectuar el análisis de sus afirmaciones, Elias se esfuerza es explicar sus puntos de vista teóricos y metodológicos. Le preocupa especialmente que la sociología predominante en su época (alude sobre todo a Talcott Parsons) acabase siendo una sociología de «estados» (estática) y que dejase a un lado los problemas del cambio social a largo plazo, «de la sociogénesis y del desarrollo de todo tipo de formaciones sociales»9. Un importante acierto de Elias fue que mantuvo viva la tradición de la sociología histórica, rechazada por muchos «posmodernos» y por otros investigadores, tradición ejemplificada en las obras de Marx y sobre todo en las de Max Weber10.

No pretendo sugerir que la comparación es la única estrategia que deben adoptar la historia, la antropología y las ciencias sociales. Hay un lugar bien definido para los que desean dedicarse a los nuer, al marco más amplio de los estudios nilóticos, a la Bosnia medieval o incluso a las formas de comportamiento en la Europa del Renacimiento. También hay espacio para un tipo de investigación que no requiera estudio intensivo ni comparaciones sistemáticas, sino una especulación general sobre la historia humana. Por mi parte preferiría adjudicar a esta última una designación distinta, por ejemplo la «antropología filosófica» de Habermas entra en este ámbito. Pero si se pretende hablar de las diferencias entre ciertos tipos de sociedad (definidos o no) o sugerir la existencia de esas diferencias generales, no queda más alternativa que las comparaciones sistemáticas. En un libro reciente, Pomeranz reconoció que gran parte de la teoría social clásica había sido eurocéntrica, pero puntualiza:

> La alternativa preferida por algunos investigadores «postmodernos» actuales de abandonar la comparación intercultural y de centrarse casi exclusivamente en la exposición de la contingencia, la particularidad y si a mano viene la imposibilidad de conocer los momentos históricos, impide que ni siquiera se planteen muchas de las cuestiones más importantes de la

historia (y de la vida contemporánea). En vez de eso se tiende a enfrentar comparaciones sesgadas tratando de obtener las mejores.

Aquí considera ambos aspectos de la comparación como desviaciones en vez de ver uno como la norma11. Ese objetivo constituye una importante aspiración para todas las ciencias sociales, y las obras de Weber y Elias nos animan a abordarlo.

A pesar de los problemas suscitados por algunos aspectos de su postura, Elias ha influido bastante en el desarrollo del análisis sociológico, pero siempre en el contexto europeo. Un ejemplo es el interesante estudio de Mennell sobre la evolución de la comida en Francia e Inglaterra, de contenido histórico, pero con un marco sociológico. Un aspecto de ese marco es la «sociología figuracional» de Norbert Elias, intrínseca a su enfoque, pero, en realidad, más bien oscura.

> La palabra «figuración» se utiliza para indicar los modelos en que las personas tienden a juntarse en grupos, Estados, sociedades; modelos de interdependencia que abarcan todas las formas de cooperación y conflicto y que rara vez son estáticos o inmutables. Dentro de una figuración social en desarrollo, los modelos de conducta individual, gustos culturales, ideas intelectuales, estratificación social, poder político y organización económica se entrecruzan unos con otros de formas complejas que cambian con el tiempo y que deben ser investigadas. El objetivo consiste en proporcionar una explicación «sociogénica» del cambio de figuraciones de unos tipos a otros…12.

Como Mennell, Elias realiza un interesante trabajo de sociología histórica en Europa. Por fuerza incluye el análisis de los hechos en el tiempo, y al introducir el concepto de las «figuraciones» trata de dilucidar los cambios y las continuidades. Pero ¿qué expresa que no hayan expresado antes numerosos conceptos sociológicos o antropológicos? Casi nada. Por otro lado, la obra de Elias plantea el problema de que las figuraciones, como las civilizaciones, tienen escasa base comparativa. Mennell dice del planteamiento de Elias13, «que una de las características de la sociedad occidental es que la reducción de los contrastes en la cultura y la conducta se ha hecho coincidir con una mezcla de rasgos que derivaban inicialmente de niveles sociales muy diferentes»14. Dudo mucho que este rasgo sea sólo occidental; desde luego, no se ofrece la menor prueba15. Tampoco se nos ofrece ninguna explicación, ni en la obra original de Elias ni en sus

observaciones sobre Ghana, del alcance de la sociedad humana, de la conducta o de las figuraciones en conjunto. Y aunque se pueda hacer una investigación académicamente válida sin esa explicación, su ausencia obstaculiza gravemente el análisis de un rasgo tan general como el «proceso civilizador».

En mi opinión, Elias acierta al decir que debemos prescindir de la ideología de las ciencias sociales y esforzarnos por mejorar la base objetiva. Pero el problema de su estudio es que la base objetiva es limitada; en su monografía anterior no queda claro hasta qué punto la idea de «progreso» es intrínseca a su concepto de civilización, a la centralización y a la interiorización de restricciones en el desarrollo de las costumbres. Se ha debatido mucho el carácter de los conceptos de Elias sobre el «progreso» y el «proceso» y su relación con ideas previas de evolución y desarrollo, pero en su obra principal se refiere indudablemente a la transformación vectorial que se produce a lo largo del tiempo, tanto en la sociedad como en la personalidad.

Elias destaca la escasez de trabajos sobre «la estructura y el control de los afectos humanos», salvo en «las sociedades actuales más desarrolladas». Resalta la necesidad de ejemplos de otras sociedades, pero considera que ha abordado la cuestión, tanto con respecto a la diferenciación a nivel sociopolítico («controles estatales») como a la relación con los cambios en el control de los afectos a largo plazo, que se manifiesta «en forma de un avance en el umbral de vergüenza y repugnancia». Dicho «avance» resulta fundamental. Elias quiere sustituir las teorías sociológicas del desarrollo de tendencia metafísica por un modelo más empírico, pero rechaza la noción de evolución «en el sentido decimonónico» o del «cambio social» inconcreto del siglo xx[16]. Se centra, en cambio, en el desarrollo social en una de sus manifestaciones, a saber, el proceso de formación del Estado durante varios siglos junto con el proceso complementario de civilización avanzada; todo lo demás le parece producto del *Naturvolk* (o pueblo primitivo). Elias sostiene que «ofrece el fundamento de una teoría sociológica empírica y no dogmática sobre el proceso social en general y sobre el desarrollo social en particular»[17]. Cabría esperar que un *Naturvolk* generalizado fuese la primera víctima de dicho enfoque. Sin embargo, Elias

insiste en que el cambio social (considerado «estructural») debe verse como algo que se mueve hacia «una mayor o menor complejidad» a lo largo de muchas generaciones[18]. No resulta fácil rebatir la aplicación de esta teoría a otros contextos debido a su generalidad. Simultáneamente, Elias reduce la idea de formación del Estado y civilización al periodo moderno de Europa. Desde un punto de vista teórico no se sostiene una visión tan exclusivamente europea, sobre todo cuando el proceso de formación del Estado ha sido analizado por otros autores alemanes (como el antropólogo Robert Lowie) en un contexto mucho más amplio.

El proceso de la civilización

Elias abre el prólogo de su libro principal con las siguientes palabras: «La esencia de este estudio son los modelos de conducta que se consideran típicos del hombre civilizado occidental». Su tesis es que en el periodo «medieval-feudal» Europa no estaba civilizada. La «civilización» de Occidente fue posterior. ¿Cómo cambiaron los comportamientos y la «vida afectiva» después de la Edad Media? Según él hubo una alteración en «los sentimientos de vergüenza y refinamiento»; el criterio de lo que la sociedad exige y prohíbe varió. El umbral del desagrado de la sociedad se desplazó, y así la cuestión de los temores «sociogénicos» surge como uno de los problemas fundamentales del proceso civilizador, caracterizado por la interiorización de las sanciones sociales. Elias sugiere que algunos pueblos son más infantiles, menos adultos que los nuestros, pues no han alcanzado el mismo nivel del proceso civilizador. Si bien Elias no afirma que «nuestro modelo de conducta civilizada sea el más avanzado de todos los modelos de conducta que existen en la humanidad», el propio concepto de civilizado «expresa la conciencia de su identidad que tiene Occidente»[19]. Y señala que con ese término la sociedad occidental pretende describir su superioridad.

Elias se fija en «la idea de que las personas deben aspirar a la armonía y ser consideradas las unas con las otras y de que el individuo no puede dejarse llevar por sus emociones»; esa idea surge en Francia, sobre todo en la literatura cortesana, y en Inglaterra[20]. Tales principios no existían en la

sociedad feudal, sino que surgieron en la vida cortesana de las monarquías absolutistas y la Europa posmedieval; «situaciones sociales afines y la vida mundana generaron en toda Europa preceptos y modelos de conducta afines». En otras palabras, el proceso civilizador se entiende vinculado a la «modernización» de Europa.

Una parte de este proceso consistió en el desarrollo de la buena educación tras el surgimiento del Estado desde el Renacimiento hasta época reciente: las funciones corporales se disimularon cada vez más, tanto de palabra como de obra; gradualmente se introdujeron mediadores entre la comida y la boca, con movimientos, gestos y posturas más formales. La prueba se halla en los manuales de comportamiento (Elias cree deben tomarse más en serio que lo que ahora llamamos «libros de etiqueta») o en los *«manuels de savoir-faire»* franceses, así como en otras fuentes escritas y visuales. Tanto las instrucciones como el comportamiento eran clasistas, se dirigían a los elementos superiores de la sociedad o a enseñar a los estratos intermedios lo que hacían los superiores. Estos manuales, como muchos libros de cocina y otras manifestaciones de conducta estratificada, se dirigen a la burguesía más que a la propia aristocracia, a los que aspiran a ser y no a los que ya son. En líneas generales distinguen a los «superiores» de los «inferiores», sobre todo cuando estos grupos o sus componentes se encontraban en proceso de cambiar su lugar en la sociedad.

Uno de los problemas de la exposición de Elias es que, mientras algunos elementos de esta conducta (como el uso del tenedor) eran nuevos en Europa, aspectos muy llamativos de estos modelos de comportamiento derivan de modelos clásicos anteriores. No cabe duda de que dichos modelos jugaron un papel importante en el curso del Renacimiento europeo, que en muchos puntos fue un renacer más que un nacer (sociogénesis)[21]. Como tantas facetas de la cultura europea, las sociedades experimentaban un proceso de recivilización, no sólo creando, sino también recuperando lo que se había perdido tras la caída de Roma. Las diferencias entre los de arriba y los de abajo no desaparecieron en la Edad Media, ni siquiera antes del periodo en el que se desarrolló la «cortesía» y el honor caballeresco. No obstante, durante un considerable periodo de tiempo en el Occidente medieval se dio poca importancia a la cultura burguesa, a la cultura de las

ciudades («civilización»), que ya existía en el mundo clásico. Incluso entre los nobles desaparecieron una serie de refinamientos.

Elias describe la vida social europea a partir de la Edad Media. Aunque le interesan los cambios sociopolíticos acontecidos después del feudalismo, su estudio no se centra en la gran transformación socioeconómica del «capitalismo» o de la industrialización, como hicieron Marx y Weber. Rechaza la obra del primero por la identificación del autor con la clase trabajadora industrial y por su creencia en el progreso de la humanidad, mientras que el método histórico del segundo consistente en establecer tipos ideales choca con el interés de Elias por el proceso más que por la abstracción, la distinción y la separación. En contraste con la «civilización» posterior, Elias vuelve la vista a la Edad Media europea; no le importa lo que ocurrió antes y en otros lugares. No aborda la civilización de la Antigüedad ni la de Oriente.

Esta tesis se ve como una cuestión de desarrollo unilineal que despegó en Europa en la época del Renacimiento. Al ignorar el proceso de civilización anterior y en otras culturas, dicho desarrollo se presenta como señal de modernidad, como parte de un proceso intensivo que incluiría los cambios socioeconómicos que dieron lugar al capitalismo (en la versión weberiana o marxista) y a la evolución de los sistemas de conocimiento, a los cuales Elias apenas prestó atención. Otro problema que suscita su trabajo es que el tipo de contención y etiqueta que aparece en los manuales consultados por Elias constituye una característica de todos los grandes sistemas de estratificación. Por grandes sistemas entiendo los asociados a las civilizaciones posteriores a la Edad del Bronce, que se extendían desde el este de Asia al oeste de Europa. E incluso más allá, a zonas de África y Oceanía, porque los misioneros musulmanes propagaron nuevas formas de conducta «reprimida», como ciertas prácticas de aseo, a otras culturas, como también ocurrió en China cuando las instituciones educativas difundieron las costumbres, ritos e ideologías confucianistas por el inmenso país. Sin ese alcance, en los Estados más «igualitarios desde el punto de vista cultural» pero estratificados de África, las conductas especiales de ese tipo se vinculan no tanto a los grupos («clases») como a los cargos, a los caciques por ejemplo; se trata de otro ejemplo de contención que observa

Elias, desvinculado de jerarquías como las que existían en las sociedades estratificadas euroasiáticas. Esta hipótesis resalta la debilidad de su punto de vista evolutivo, no de todos los puntos de vista evolutivos, sino de los que toman como modelo los progresos a corto plazo de Europa y aprecian la emergencia de una conducta diferenciada por clases (en una situación cultural particular) como suceso único, no como proceso recurrente.

El foco europeo y la aversión a la abstracción diferencian a Elias del sociólogo francés Durkheim22. Marx y Weber incorporaron material sobre Asia en sus obras y lo consideraron esencial para entender el desarrollo del capitalismo en Europa. Sabían poco de «otras culturas (más simples)» en términos generales. Pero Durkheim sabía más y trabajó con un abanico de posibilidades mucho más amplio a la hora de estudiar el progreso humano. Aunque Elias analiza, a menudo, la división del trabajo, no menciona los completos estudios comparativos del influyente sociólogo francés y se concentra sólo en hechos del periodo moderno inicial desde una perspectiva más estrecha. Si los hubiera tenido en cuenta, dado su profundo interés psicológico, habría prestado más atención a los aspectos interiorizados de la división del trabajo que Durkheim inscribe en la categoría de solidaridad orgánica y mecánica; la primera se refiere al carácter de las relaciones en sociedades simples e indiferenciadas, y la segunda a los vínculos que establecen los grupos y los individuos en las sociedades complejas. Incluye estas formas de división del trabajo en el encabezamiento de densidad moral, un concepto asumido por antropólogos como Evans-Pritchard. Elias conjugó el interés por los orígenes sociales con la psicogénesis23, puesto que acertadamente observa que lo interno y lo externo, lo social y lo individual, son en gran medida las dos caras de la misma moneda.

A pesar de la falta de profundidad histórica a largo plazo desde el punto de vista del análisis cultural, debemos respetar la atención constante que Elias dedica a la sociogénesis, y un interés por el surgimiento de las instituciones que los antropólogos del siglo XX dedicados a las culturas prealfabetizadas habían rechazado por considerarlo de escasa importancia. Sin embargo, la investigación histórica planteó un problema a Elias. Inevitablemente los aspectos psicológicos son más difíciles de investigar debido al carácter de las pruebas; pero el surgimiento de las instituciones

constituye un ámbito de investigación perfectamente válido, siempre que haya una base histórica, comparativa o teórica razonable.

Esto nos lleva al ejemplo principal, a saber, la sociogénesis del absolutismo[24], que para Elias, igual que para Anderson en su libro *El Estado absolutista*[25], ocupa «una posición fundamental en el proceso global de civilización», similar al concepto de despotismo que analizamos en el capítulo 4. El proceso de formación del absolutismo se asocia con la forma en que «aparecieron restricciones y dependencias cada vez mayores» y nos remite al debate kantiano sobre el hombre civilizado «abrumado» por la «cortesía social» que, como hemos visto, es fundamental en esta empresa. La sociogénesis, el desarrollo social, siempre van de la mano de una «psicogénesis» interiorizada, las restricciones sociales del absolutismo por medio del control del superyó. El recurso a los conceptos freudianos indica que Elias mantiene un punto de vista sobre el progreso social similar al de ese autor en *El malestar de la cultura*[26].

La fuente de ideas común de la que beben Elias y Freud es descrita por este último en *El porvenir de una ilusión*[27], considerado por el traductor y editor inglés James Strachey como el libro que había descubierto «el irremediable antagonismo entre las exigencias del instinto y las restricciones de la civilización»[28]. «La civilización es algo impuesto a una mayoría reticente por una minoría que sabía cómo apoderarse de los medios de poder y riqueza»[29], o sea, de forma paradigmática bajo el absolutismo y no por medio de un sistema democrático, como pretendió la ideología posterior. Según Freud[30], «las masas son perezosas y torpes» y deben ser controladas a través de la coerción, al menos hasta que la educación las capacite para interiorizar los controles, en cuyo punto dejarán de odiar la civilización y reconocerán sus beneficios, incluido el sacrificio de los instintos.

La noción de civilización es muy similar a la que utiliza Elias y entre sus ventajas se encuentran el reconocimiento de la belleza, la pulcritud y el orden; en este proceso, los baños fueron importantes y el uso del jabón se convirtió en «señal de civilización»[31]. El párrafo contiene prácticamente el programa para la elaboración de la tesis de Elias sobre el crecimiento de la civilización en Europa. Se da más importancia a lo mental que a lo material.

Para Freud, el sentido de culpa es «el problema más importante en el desarrollo de la civilización»; «el precio que pagamos por avanzar en la civilización es la pérdida de la felicidad debido a la agudización del sentimiento de culpa»32. Y en la famosa carta que escribió a Einstein, *¿Por qué la guerra?* 33, afirma: «Las modificaciones *psíquicas* que acompañan al proceso de civilización [“un proceso orgánico”]… consisten en un progresivo desplazamiento de las aspiraciones instintivas y en la restricción de los impulsos instintivos»34.

La línea general del argumento, la perspectiva de la civilización, el concepto de contención y represión, el control del carácter instintivo (animal), el papel de la autoridad (absolutismo en forma de padre) en el proceso, todos estos temas son muy similares en ambos autores y contribuyen a explicar la postura de Elias ante lo que denominó *Naturvolk* cuando visitó Ghana y vio a la población nativa. El surgimiento del Estado se relaciona directamente con el control de los sentimientos y la conducta. Al considerar esta propuesta, debemos tener en cuenta que la afirmación no era única. La idea de control estatal asociada a la conducta interna de los ciudadanos tuvo paralelismos en otras partes, por ejemplo en Japón; es más, cabe pensar que tal afirmación es parte de una justificación a posteriori de la existencia misma del Estado. En su crónica sobre la gran novela japonesa del siglo XI *El romance de Genji,* el crítico Bazan escribe: «Expresarse a través de los sentimientos es el carácter de la gente; confiar en las ceremonias y a la rectitud fue la benéfica influencia de los antiguos reyes»35. En otras palabras, las condiciones que, según se dice, contribuyeron a la emergencia de la civilización durante el absolutismo no difieren de las que caracterizan el llamado despotismo asiático. Y por tanto, no hay nada específicamente europeo en esta idea sobre el papel del Estado. En cualquier caso es un error teórico considerar las sanciones estatales como el único método de controlar la conducta, de hacer «leyes», salvo desde un punto de vista meramente terminológico. En sociedades más simples, la reciprocidad funciona ampliamente como sanción social, sin necesidad de la intervención del Estado.

Estas acciones se ven como modales influyentes, porque los modales se asocian a los cambios externos. Elias se fija en aspectos del

comportamiento cotidiano, la creciente utilización de cubiertos (sobre todo el tenedor), de pañuelos y así sucesivamente. El crecimiento del consumo en este periodo, vinculado a la expansión mercantil, produjo una serie de sustanciales cambios en las culturas occidentales, entre ellos la proliferación de detalles en el vestir y las buenas maneras en la mesa. Pero debemos preguntarnos si basta con escoger un conjunto determinado de factores culturales y rechazar otros que nos parezca que van en sentido contrario. Además de los cambios en las costumbres personales, hay que tener en cuenta el incremento de la violencia y la guerra, incluyendo aspectos como los que obligaron al propio Elias a abandonar su Alemania natal, así como un comportamiento menos constreñido en el terreno del sexo, de violaciones de los derechos de propiedad y de otras manifestaciones de actividad criminal que experimentamos en la vida contemporánea.

Con respecto a la violencia, Elias afirma: «Vemos claramente que las coacciones derivadas de la amenaza de las armas y de la fuerza física disminuyen poco a poco, al tiempo que aumentan las manifestaciones de dependencia que conducen a la regulación de los afectos en forma de autocontrol»36. La afirmación es muy cuestionable, al menos en lo referente a la sociedad, si tenemos en cuenta el empleo y la amenaza de las armas en el siglo XX; lo experimentamos todos los días en nuestros televisores y en las calles. Sin embargo, Elias defiende que los acontecimientos sociales coinciden con la idea general de un creciente autocontrol. Como hemos visto, el planteamiento se basa hasta cierto punto en el contraste con el *«Naturvolk»* y sus supuestos sentimientos más libres, en la idea de un traslado de la vergüenza (externa) a la culpa (interna), en visiones freudianas y similares sobre los apetitos instintivos y los impulsos que la sociedad controla cada vez más. Para Elias, la sociogénesis (como el absolutismo) se relaciona con la vergüenza, y la psicogénesis (como el superyó) con la culpa.

La tesis de Elias plantea otros problemas: en primer lugar, la vida social en todas partes supone tener consideraciones con otros individuos, tomarlos en cuenta, cierto control de las emociones y de la conducta, aunque sólo sea por reciprocidad. Tal vez su descripción del desarrollo histórico de los

modales en la mesa sirva para Europa, pero no tiene tanto que ver con la noción global de la consideración hacia los demás que él presupone[37]. Encontramos esa consideración en otros lugares. Y además, como hemos visto antes, en ciertos aspectos hay una falta de consideración en otras esferas que crece paralelamente a los modales en la mesa; la violencia actual en la familia y en las calles no es un espejismo y cuesta trabajo conciliar el enfoque *whiggish* o teleológico de Elias (a pesar de que dice que lo ha rechazado) con el hecho de que en la época que escribió, los nazis asesinaban judíos en toda Europa mientras daban taconazos, guardaban pañuelos en el bolsillo y se sonaban la nariz con gran refinamiento. Un libro sobre el comportamiento civilizado exige una consideración adecuada de semejantes contradicciones.

En segundo lugar, el principal problema del análisis de la civilización de Elias es su carácter totalmente eurocéntrico, que ni siquiera considera la posibilidad de que se produjese un proceso similar en otras zonas culturales. Prescindamos de las sociedades de la Edad del Bronce, a las que se aplica habitualmente el término «civilización», y centrémonos en las culturas recientes de Oriente. El historiador comparativo Fernández-Armesto ha estudiado las sutilezas de la cultura cortesana del Japón heián, que se describen en *El romance de Genji* que he mencionado antes. «En el cristianismo de la época el matonismo aristocrático tuvo que ser reprimido o al menos encauzado por la Iglesia. Los gorilas nobles se civilizaron lenta e irregularmente a lo largo de mucho tiempo a través de un culto a la caballerosidad que es tanto un entrenamiento en el uso de las armas como una educación en los valores del refinamiento. Desde esta perspectiva, sorprende sobremanera la existencia en el otro lado del mundo de una cultura en la que una elite secular celebraba espontáneamente la delicadeza de sentimientos y las artes de la paz»[38]. Fernández-Armesto utiliza un concepto similar al de Elias y afirma que Japón manifiesta «un proyecto colectivo de autocontrol», el término clave[39]. No es la única similitud, pues añade: «Comparados con elementos de otras culturas cortesanas del siglo XI, los valores del Japón heián no son tan extravagantes como parecen si se miran con los ojos del cristianismo». Por ejemplo, Al-Mutamid, rey de Sevilla, compartía con Japón «una tendencia afeminada, el amor por la

jardinería, el talento para la poesía y la inclinación homoerótica». Las diferencias eran menores de lo que los europeos creían.

Elias reconoció que el proceso civilizador también se produjo en China (aunque sólo cita a este país cuatro veces en su extenso libro, y para eso dos de ellas en las notas finales), pero su problemática y sus explicaciones dejan poco o ningún espacio a la inclusión de otras «civilizaciones», mucho menos de «otras culturas», porque es muy eurocéntrico. Esa situación se debe en parte a la postura de Elias ante las «regularidades generales» en la conducta habitual que descubre la comparación sistemática, pues considera que el valor de esas regularidades se encuentra «*únicamente* en su función a la hora de discernir el cambio histórico»40. Sin embargo, tanto la estructura como el cambio son aspectos esenciales del estudio de la sociedad. Se puede entender que Elias se opusiese al sociólogo estadounidense Talcott Parsons y a la tradición de la comparación generalizada que representaba y que daba gran importancia al análisis «sincrónico». Pero el propio Elias prescinde de comparaciones más amplias con otras sociedades, excepto con un estandarizado *Naturvolk*.

Mi observación de la sociedad contemporánea me indica que lo que se suele considerar proceso civilizador en términos de modales o urbanidad no es una mejora clara y directa, sino algo mucho más ambiguo. Nos enorgullecemos de los cambios en el trato a los niños (como en la obra de Philippe Ariès), a los animales, a las mujeres, a los prisioneros de guerra, etc. Hay fundamento para ello, pero ¿las actitudes están interiorizadas tal como sugiere Elias, adoptando una línea freudiana generalizadora? ¿Por qué, entonces, nuestros niños sufren abusos, principalmente dentro de la familia, pero también fuera por parte de los pedófilos? ¿Por qué tenemos tantas «familias rotas»? ¿Cómo se explica la prisión de la bahía de Guantánamo, la cárcel de Abu Ghraib y el desprecio de la Convención de Ginebra?

Sin duda, a nivel tecnológico se produce un avance de civilización en el seno de las culturas de base urbana, que se han vuelto más complejas. Ha habido un cambio paralelo de las culturas del lujo a las del consumo de masas, que ha provocado en parte la extensión de las costumbres de los grupos superiores a otros. En ciertos aspectos, sus actitudes siempre fueron

más constreñidas que las de los grupos inferiores. Pero esa restricción no representa forzosamente una interiorización de formas anteriores de conducta externa. Aunque es una idea extendida en Occidente, tanto en la imaginación popular como en la teoría social freudiana, hay pocas pruebas de que nuestra conducta esté más reprimida interiormente que la de los demás. En todas las sociedades, la conducta se sanciona tanto interior como exteriormente; la noción paralela de que algunas culturas son culturas de la culpa con sanciones internas (nosotros) y otras culturas de la vergüenza con sanciones externas (ellos) resulta muy egocéntrica e insostenible. Es una postura eurocéntrica muy extendida considerar que los otros están menos reprimidos que nosotros, como en el caso del salvaje Calibán en *La tempestad,* de Shakespeare. Esta idea, que tiene escaso fundamento real, se ha integrado como premisa en numerosas teorías sobre otros aspectos de la vida social y su implantación empezó mucho antes de Elias. Por ejemplo, el famoso historiador y demógrafo reverendo Malthus, que escribió a finales del siglo XIX, consideró el matrimonio del «modelo matrimonial europeo» como manifestación de autodominio y de capacidad para controlar la población, una opinión sobre la contención que en el caso de China rechazaron categóricamente Lee y Wang[41].

Elias escribe: «Lo que otorga al proceso civilizador occidental su carácter especial y único es que la división de funciones ha alcanzado un nivel, los monopolios de la fuerza y el sistema tributario una solidez, y la interdependencia y la competición un alcance, tanto en términos de espacio físico como de número de personas, sin igual en la historia del mundo»[42]. ¿Se puede decir algo así del siglo XVI? De todas formas, Elias no examina la historia de ninguna otra parte del mundo y si lo hubiese hecho, dada su postura inicial ante las costumbres de la época posterior al Renacimiento, tal vez habría acabado como Weber, considerando a Europa «única». Lo cual, sin duda, es cierto. Pero aquí se insinúa que es única en lo tocante a los factores que llevan al proceso de civilización (o al capitalismo). En un libro reciente, Pomeranz ha cuestionado estos presupuestos de forma efectiva[43] y desde un punto de vista muy correcto[44].

Elias afirma que la sociedad occidental desarrolló una «red de interdependencia» que abarcaba no sólo los océanos, sino todas las regiones

arables de la tierra (en la expansión de Europa), lo cual creó la necesidad de la «adaptación de la conducta humana en áreas más extensas». «En consonancia con ello está el reforzamiento del autocontrol y la permanencia de la coacción, la represión de los afectos y el dominio de los impulsos, que venían impuestos por la vida en los centros de esa red»[45]. Tras elaborar esta relación entre expansión territorial (colonialismo europeo) e interdependencia psicológica, que produjo un autocontrol permanente (superyós más complejos), Elias asocia estos aspectos con la puntualidad, el desarrollo de las técnicas cronométricas y la conciencia del tiempo, así como el desarrollo del dinero y de «otros instrumentos de integración social». Estos progresos implican «la necesidad de subordinar los afectos momentáneos a objetivos más distantes»[46], empezando por las clases medias y superiores. Todo ello afecta al «progreso occidental» y a las «sociedades occidentales», con «su elevada división del trabajo»[47]. Obsérvese que es elevada, no compleja. Sin duda, hay más planificación y, por tanto, una demora de la gratificación en estas sociedades, vinculada al cálculo del tiempo. Tal cosa requiere controles externos tanto o más que internos, cosa que Elias considera preponderante en este tipo de sociedad. Y no debemos perder de vista el hecho de que, al margen de esa «adaptación», la formación del Estado provocó violencia dentro y fuera de sus límites, colonialismo, opresión y la *«pax britannica»*.

En la introducción que añadió a la edición de 1968, Elias detalla sus intereses teóricos y metodológicos[48]. Debemos considerar la obra de Elias en el contexto más amplio de la teoría y el análisis social, donde es obligada la comparación con Max Weber. Weber contribuyó en gran manera a dotar a la sociología de un enfoque comparativo. Sin embargo, en ocasiones su trabajo es de valor limitado, puesto que la noción de una única categoría de autoridad tradicional resultaba demasiado restrictiva y no se correspondía con lo que encontramos en la práctica. Lo tradicional era tan sólo una categoría marginal para Weber, como también para Elias. Éste, aunque estaba muy al tanto de las principales civilizaciones euroasiáticas, a diferencia de Durkheim y Weber, no sabía prácticamente nada de las sociedades no alfabetizadas y muy poco de las «campesinas». Semejante amplitud de miras era limitada en la tradición sociológica alemana de la que

surgió Elias. Resultaba más estimulante la problemática de Weber y la forma en que trató de dar respuestas interculturales. Si bien estudia la situación en las principales sociedades euroasiáticas, lo hace desde el punto de vista de la Europa decimonónica, sin conceder peso suficiente a los logros de otros y mucho menos a sus planteamientos. Elias no hace un estudio tan completo. Empieza en Europa y acaba en Europa. En otras palabras, su tesis original adopta un enfoque similar a las analizadas por Blaut en su libro *Eight Eurocentric Historians* [49]. Elias merecía el noveno lugar (aunque también hay otros candidatos de peso), debido a sus declaraciones sobre las ventajas de Europa en el proceso civilizador (sobre todo con respecto a la interiorización del autodominio) sin estudiar materiales no europeos[50].

Como he dicho anteriormente, su obra principal se centra en Europa y en el desarrollo del proceso de civilización después del Renacimiento. Para Elias, esto manifiesta un creciente autodominio con la interiorización de los controles sobre los afectos, lo cual compara de forma explícita con lo ocurrido en la Edad Media (por ejemplo, las descontroladas rondas de consumo de alcohol) y lo que continúa ocurriendo en sociedades más simples del *Naturvolk,* como en Ghana, con sus sacrificios, sus ritos, su escaso vestuario y su mayor franqueza. Weber, igual que Elias, recurrió a la comparación histórica, aunque habla del *Naturvolk* y de la aceptación de cierto tipo ideal de sociedad tradicional sospechosamente similar a las especulaciones más amplias de los antropólogos del siglo XIX, contra cuyos procedimientos y conclusiones habían luchado firmemente y con éxito los antropólogos que hicieron trabajos de campo en el periodo de entreguerras con sus observaciones «estáticas».

Elias no dice que todos los progresos acontecieron en línea recta. Después de la Primera Guerra Mundial hubo una «relajación de la moral»[51], pero se trató de «una recesión muy breve» que según él no afectó a la tendencia general. No obstante, afirma que «la dirección del movimiento principal… es la misma para todo tipo de conductas»[52]. Los instintos se reprimieron de forma lenta y progresiva. Este punto de vista está muy difundido en Occidente, pero no cuenta con base empírica. Por ejemplo, los trajes de baño más atrevidos (y la ropa deportiva femenina)

presuponen «un alto grado de control de los impulsos». ¿Por qué esa observación se nos aplica a nosotros y no a la escasez de ropa de las sociedades más elementales? Es más, si se examina el problema de las crecientes limitaciones desde un ángulo distinto, desaparece la idea de una progresión general, aunque con el tiempo se producen cambios hacia controles más o menos estrictos.

Posteriormente, casi al final de su vida, Elias reflexionó sobre los acontecimientos políticos recientes más trágicos, como el surgimiento del nazismo (o en sentido más amplio del fascismo), que según algunos autores debería haberse incluido en las descripciones sobre los cambios globales de la sociedad humana. Elias ve el periodo nazi como un proceso de «descivilización», de «regresión», pero con eso no aborda la cuestión principal. Tanto las ideologías fascistas y las actividades de Alemania e Italia como las guerras mundiales son parte intrínseca del desarrollo de la sociedad contemporánea que ha conducido a nuestra situación presente, y no un tipo de «regresión», el equivalente social a los procesos psicológicos freudianos.

Ese concepto de regresión remite al problema de la filogenia y la ontogenia. No cabe duda de que en la mayoría de los contextos Elias identificó la niñez de la raza con la niñez del ser humano, lo filogenético con lo ontogenético (aunque los niños no han superado todas las fases del proceso de civilización); el *Naturvolk* o primitivo tenía que controlar sus emociones y su conducta, igual que los niños, que necesitaban cierto tipo de disciplina (el miedo juega un papel en ambos casos). En la actualidad, esta idea se considera errónea. Como se ha dicho a menudo, los miembros del *Naturvolk* ya habían superado un largo proceso de socialización, de desnaturalización, y no se puede decir que carezcan de autocontrol. En las sociedades acéfalas sin sistemas complejos de autoridad, seguramente hay más restricciones «interiorizadas», y sin duda recíprocas, que a veces adoptan la forma de «reciprocidad negativa» en el caso de la violencia, la venganza y la enemistad. Elias lo habría comprendido si no hubiese rechazado el estudio que realizó Fortes sobre Ghana con una base psicológica y psicoanalítica.

Elias relaciona el cambio en la estructura de los afectos con el cambio en la estructura de la formación social, sobre todo con el desplazamiento de la «libre competición» de la sociedad feudal al monopolio del poder por parte de la monarquía absolutista, que creó la sociedad cortesana. En una cultura diferenciada se considera que ese mayor control central ofrece más «libertades» a sus miembros, lo cual provoca una mutación de las restricciones externas a las internas, aunque la base lógica de esta transformación sigue abierta al debate. Y la base cambiante del hecho de ser «libre» se añade a estas dudas.

Sin embargo, el proceso de lo que Elias denomina formación del Estado, la sociogénesis del Estado, se analiza exclusivamente desde el punto de vista de la Europa occidental, donde según él se produce el proceso civilizador. Elias no reconoció como estatal ninguna sociedad africana indígena, aunque vivió a la sombra del reino asante. Su perspectiva contrasta con la de Weber, a quien interesaba la sociogénesis del capitalismo (y las represiones de los protestantes interiorizadas sobre una base religiosa) y que analizó en profundidad las razones que imposibilitaban a las sociedades asiáticas para generar el capitalismo. No obstante, las cuestiones de ambos se relacionan.

No hace falta considerar el *Naturvolk* en este proceso civilizador, pero resulta inaceptable que no se aluda a otras sociedades urbanas, sobre todo porque en caso de haberlo hecho, se habría puesto en cuestión la existencia de una «estructura especial de la personalidad» en Occidente. Elias suscita el tema de si los cambios a largo plazo en los sistemas sociales, «hacia un nivel superior de diferenciación e integración social»[53], van acompañados por cambios paralelos en las estructuras de la personalidad. El problema de los cambios a largo plazo en las estructuras de afecto y control de la gente constituye una cuestión interesante que no se ha tratado mucho, ni históricamente ni comparativamente, y desde luego no en términos de afectos y emociones. Sin embargo, sí que se ha estudiado el control social, con las sanciones interiorizadas, la cuestión de la venganza y la culpa, y la relación de sistemas políticos segmentarios (no centralizados) con las solidaridades morales y jurídicas comentadas por Durkheim (y mucho más tarde por la tradición alemana con su obsesiva preocupación por el Estado).

La comparación y la historia del «afecto» suscitan grandes problemas de pruebas y documentación, al menos cuando faltan fuentes escritas; esa situación plantea dudas acerca de la utilización de un texto determinado para examinar «mentalidades»; y la mayoría de los antropólogos, en desacuerdo con la «mentalidad primitiva» de Lévy-Bruhl, prefirieron seguir a G. E. R. Lloyd y su completa crítica de dicho enfoque. Eso no significa negar la posibilidad de cambios a largo plazo, tal vez dirigidos, al nivel de los afectos, aunque los antropólogos suelen adoptar una postura relativista e incluso universalista («la unidad de la humanidad») ante semejantes temas, armándose de escepticismo ante cuestiones como «la invención del amor» en la Francia del siglo XII o en la Inglaterra del siglo XVIII, cuya demostración depende enteramente de documentos escritos.

Como hemos visto, el hecho de que Elias no examinase a fondo otras culturas lo llevó a cometer una serie de fallos. En primer lugar, su secuencia de desarrollo privilegia a Europa occidental y su progreso desde la sociedad feudal a la cortesana (de los siglos XVI y XVII) y a la burguesa. En segundo lugar, su visión subestima totalmente las restricciones sociales de las sociedades más elementales con respecto al sexo, a la violencia y a otras manifestaciones de conducta interpersonal. Que los «primitivos» lleven poca ropa no significa que no tengan sentimientos profundamente interiorizados de vergüenza y bochorno. En tercer lugar, la hipótesis alternativa consiste en interpretar de forma exagerada, como creo que hace, la cultura material, viéndola como indicio de un estado psicológico; la cultura material conlleva desarrollo y «progreso», lo cual resulta mucho más cuestionable en el caso de los estados psicológicos.

Lo problemático del análisis de Elias no está en la conexión de los seres humanos en una perspectiva más extensa (sociedad, cultura, figuración), ni en la relación de lo individual con lo *social* (no con la sociedad), cuestiones que estudió mejor Durkheim y que analizó a fondo Parsons en *La estructura de la acción social*[54], un estudio que Elias no tuvo en cuenta. El problema más preocupante se halla en el carácter del nexo entre la estructura social y la estructura de la personalidad. Nadie niega que existen este tipo de relaciones. Pero es fácil pensar que están demasiado vinculadas, demasiado asociadas. Elias presenta el mundo occidental superando una

serie de etapas vinculadas de este tipo. Alude a la emergencia de una concepción sobre la relación entre el «hombre interior» y el «mundo exterior» que se encuentra en todos los grupos «cuya capacidad de reflexión y cuya conciencia han llegado al punto en el que las personas no sólo están en situación de pensar, sino que reconocen su identidad y se ven como seres pensantes»55. Pero ¿cuál es ese punto definido en términos tan vagos? Parte de la existencia de una mentalidad más primitiva que excluye la posibilidad de conciencia de la propia identidad y no logra encontrar factores sociales particulares que conduzcan a ese supuesto salto, como el poder de la palabra escrita para fomentar semejante reflexión (así como el papel de los individuos, de los grupos sociales y de las instituciones que desarrollaron dicho enfoque, entre ellos los «filósofos», otros intelectuales y las escuelas). ¿Podemos hablar con razón de «un nivel en el desarrollo de las figuraciones elaboradas por la gente y de la gente que elabora esas figuraciones?»56. De nuevo, situamos el problema en un plano demasiado general, no sociológico ni histórico. Elias lo vuelve a hacer cuando considera que el cambio de la visión geocéntrica del mundo es producto de «la creciente capacidad de los seres humanos para la autonomía de pensamiento»57, ese avance particular del proceso civilizador tendente al «mayor autocontrol de las personas». Muchos historiadores de la ciencia miran la relación desde el otro lado y ofrecen explicaciones que prescinden de la noción de un proceso civilizador autónomo generador de un mayor «control de los afectos», de más autonomía. Si miramos las raíces de las hipótesis de Elias, cuesta trabajo aceptar la construcción de un móvil esencial de tipo abstracto que no sea meramente descriptivo, sino causal: «un cambio civilizador… que se produjo dentro del propio ser humano»58, por mucho que agrade a nuestro ego.

Aun admitiendo que hubo cambios de dirección en el comportamiento vinculados a la centralización de Europa, ¿por qué se prescinde de lo que ocurrió en otras sociedades como China cuando se abordan las «civilizaciones», como hace Elias? También allí se produce el desarrollo de los modales, la utilización de intermediarios (palillos), los complicados ritos del saludo y de la limpieza corporal, la restricción cortesana frente a la franqueza campesina (por ejemplo, en la ceremonia del té); todo ello

presenta unos paralelismos con la Europa del Renacimiento en los que debería haberse fijado Elias para hacer análisis geográficos (interculturales) en vez de limitarse a Europa, sobre todo por la tesis psicológica más general que intentaba sustentar. Puede uno limitarse a Europa si le apetece, pero no cuando hace afirmaciones generales. Y eso fue precisamente lo que hizo Elias, considerando desde una perspectiva weberiana lo que ocurría en Europa como la única vía a la modernidad.

En primer lugar, quiero dejar claro que Europa occidental no inventó los modales civilizados, mucho menos los modales a secas. Ninguna sociedad carece de modales en la mesa, de maneras de comer formalizadas, y en todas se procura aislar las funciones corporales de la generalidad de la relación social. De igual modo, en las sociedades más estratificadas la conducta de los grupos superiores está más formalizada que la de los inferiores. Y digo en las más estratificadas porque en África, esas diferencias de comportamiento son relativamente escasas incluso en los sistemas estatales, en parte debido al carácter de la economía y en parte por los sistemas de matrimonio y sucesión vinculados a los altos cargos. En lo que se ha dado en llamar «Estados primitivos», hay poca diferencia jerárquica de conducta, tanto en modales como en cultura en general. Pero en Europa y Asia los Estados principales no sólo están estratificados políticamente, sino también en términos culturales; todos han experimentado la revolución urbana y sus concomitancias.

Sin embargo, al analizar los modales no podemos ignorar que Occidente experimentó una «significativa regresión»[59] desde el punto de vista de los baños y la limpieza corporal entre los siglos XV y XVII. En la Europa medieval había baños, «una invención de Roma» (dudosa afirmación), tanto privados como públicos, en los que ambos sexos se bañaban desnudos y juntos. Incluso eran objeto de impuestos señoriales[60]. Sin embargo, a partir del siglo XVI, cuando según Elias despegó el proceso civilizador, los baños empezaron a escasear, en parte debido al temor a las enfermedades y en parte por la influencia de los predicadores, tanto católicos como calvinistas, que «despotricaron contra los peligros morales y la ignominia de los baños»[61]. En 1800 no había ni una casa de baños en Londres. Cierto indicio de la avanzada situación de Oriente lo encontramos en la ciudad

persa de Isfahán durante la época del gran emperador Sah Abbas (1588-1629), en la que había 237 baños, cuando en Occidente eran muy escasos. Se fabricaba poco jabón, aunque al parecer se fabricaba aún menos en China, un país que no conocía la ropa interior (que según Braudel apareció en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII). Sin embargo, los chinos utilizaron el papel higiénico mil años antes que Europa, dato que no menciona; sólo se habla del papel en relación con la imprenta y el dinero y se dice que su existencia salvó a China del «atraso», producto de vivir cerca de países primitivos «en la infancia»62. Cuando se introdujeron de nuevo los baños en Europa, se les llamó «baños chinos»63 y baños turcos. Los primeros cristianos de Europa habían destruido los baños romanos por razones similares a las que ofrece Braudel para el siglo XVI: fomentaban la inmoralidad y se asociaban a ritos paganos, por ejemplo a prácticas judías e islámicas. Su renacer en la etapa medieval se debió a las Cruzadas y a la influencia musulmana.

El problema no eran sólo los baños, sino la limpieza en general. El personaje de Rabelais Gargantúa recibió la visita de su padre, que le preguntó si se había aseado mientras él estaba fuera. El hijo respondió que sí, que estaba muy limpio porque había inventado un limpiaculos especial64. Había utilizado varios trozos de tela, incluyendo los guantes de su madre, «deliciosamente perfumados con aroma de coño».

> Luego me limpié con salvia, con hinojo, con eneldo, con mejorana, con rosas, con hojas de calabaza, con coles, con acelgas, con pámpanos, con malvavisco, con verbasco (que es la escarlata del culo), con lechugas y hojas de espinaca (¡no me fue ni fu ni fa!), con mercurial, con duraznillo, con ortigas, con consuelda, pero me cogí disentería de lombardo, de la que me curé limpiándome con la bragueta.
>
> Luego me limpié con las sábanas, con las mantas, con las cortinas, con un cojín, con una alfombra, con un tapete de juego, con un paño de cocina, con una servilleta, con un pañuelo, con un peinador. En todo ello hallé más placer que el que siente un sarnoso cuando lo almohazan.
>
> —Muy bien –dijo Grangaznate–, ¿y qué limpiaculos te gustó más?
>
> —A eso iba –respondió Gargantúa–; muy pronto sabréis el *tu autem*. Me limpié con heno, con paja, con tripa, con borra, con lana, con papel. Pero
>
> *Siempre deja restos en un cojón*
> *quien con papel limpia el culo guarrón.*

En el siglo XVI, cuando escribió Rabelais, el papel había llegado a Europa desde el mundo árabe y había cambiado muchas cosas, no sólo en el terreno de la comunicación. Antes, en el siglo XIV, Langland describe en *Pedro el labriego* cómo se limpiaba la gente con hojas:

> Y estuvieron sentados chillando y canturreando hasta la hora de vísperas. Para entonces, la Gula se había tragado más de un galón de cerveza y sus tripas, como un par de cerdas glotonas, empezaron a runrunear. Después, antes de que pudiera rezar un Padre Nuestro, había orinado dos cuartos de galón y había lanzado tal ventosidad por su trasero que todos los que la oímos tuvimos que taparnos la nariz y rogar a Dios que se lo hubiera restregado con un manojo de pienso[65].

La experiencia de Ghana

Algunos de los problemas de Ghana con otras culturas se ven en los comentarios de Elias sobre sus experiencias en Ghana, recogidos en su libro *Mi trayectoria intelectual,* en el cual en respuesta a sus entrevistadores explica que en 1962 lo invitaron a hacerse cargo de la cátedra de sociología en Ghana durante dos o tres años. Aceptó, aunque pasaba de los sesenta años, observando: «Sentía una inmensa curiosidad por lo desconocido»[66]. A raíz de ello, desarrolló «un profundo afecto por la cultura africana» en una forma que a los antropólogos les recordaba la atracción de los escritores del siglo XIX por el *Naturvolk,* categoría que incluía también a la Antigüedad. «Quería ver todo con mis propios ojos: las entrañas al descubierto, la sangre brotando»… «Sabía que en Ghana vería magia, que vería sacrificios de animales en vivo y que presenciaría de verdad muchas cosas, experiencias que habían perdido el color en las sociedades más desarrolladas. Naturalmente, era algo que tenía que ver con mi teoría de los procesos de civilización, las emociones eran más fuertes y más naturales.» Cuando más natural (instintivo), menos civilizado (restrictivo).

Su interlocutor le pregunta en una de las entrevistas del libro cómo se enteró de la «cultura primitiva». «Hice mucho trabajo de campo con mis alumnos. Empecé a coleccionar arte africano, y algunos de mis alumnos me invitaron a sus casas. Allí vi la gran cantidad de fórmulas y ritos de la vida de Ghana: el alumno se quedaba detrás de la silla de su padre y se

comportaba con él como un sirviente. El antiguo modelo de familia sigue teniendo gran fuerza en Ghana».

Cuenta que fue a una aldea «perdida en la jungla» con su chófer (hay una foto del autor con su cocinero y su chófer). Llegó a la aldea y «por primera vez me di cuenta de lo que era no tener electricidad». En otras palabras, sus observaciones sobre los «otros» se centraban más en la tecnología que en las actitudes. Los habitantes demostraron gran curiosidad y lo rodearon, diciendo «ha venido un hombre blanco» y preguntándole por su esposa (Elias era soltero). Allí el raro era él, que llegaba en un coche conducido por un chófer y sin esposa. Elias no ve la conclusión evidente de ese encuentro: para cada cultura, el «otro» representa la desviación de las normas del comportamiento civilizado, civilizado en el sentido de obedecer reglas sociales tan interiorizadas que se dan por sobreentendidas. Elias, con sus especiales características, constituía la aberración en aquella aldea de Ghana, el que no cumplía las normas de convivencia.

En otra ocasión visitó la zona que iba a ser anegada por la nueva presa del río Volta y le sorprendió que la gente se preocupase por lo que les ocurriría a los dioses locales cuando subiesen las aguas. Para Elias, semejante preocupación por los dioses, que eran muchos, demostraba una gran inseguridad. Aplica dicha idea a la estructura de la personalidad: «La conclusión es que el superyó de ellos se construye de modo diferente al nuestro, ya que todas esos dioses y espíritus son representaciones del superyó»[67]. Mientras nosotros conocemos a un único Dios y tenemos superyós menos segmentados. De esa forma, Ghana le hizo ver (o confirmó su creencia) que había que desarrollar el pensamiento de Freud en una dirección más comparativa, de acuerdo con su propio concepto del proceso de civilización. «Me parecía que la formación del superyó y del yo en las sociedades más elementales era diferente de la nuestra, y ratifiqué dicha idea en Ghana», como hemos visto[68]. Considerado desde otro marco de referencia, hay vergüenza (externa) en vez de culpa (interna). En el primer caso, «no basta con obedecer a una voz interior para contenerse». Para lograr la contención, «ellos [sus amigos africanos] tienen que creer que hay seres externos que los obligan a hacer esto o aquello. Se ve por todas partes cuando se visita uno de esos países». En otras palabras, hay un tipo de

restricción externa (contraria a otras afirmaciones de Elias sobre el carácter desenfrenado del sacrificio), pero los controles y las sanciones son distintos.

Sin embargo, esta diferencia no se debe a que sean más «infantiles», como sugiere el interlocutor de Elias, quien califica de colonialista esa consideración de los africanos. Nuestro modo de vida es posible «porque nuestra seguridad física es mucho mayor que la de ellos, sin punto de comparación»[69]. Algunos ghaneses de clase alta «tienen el mismo nivel intelectual que nosotros… no son menos educados ni más descontrolados», pero la masa de la población erige altarcillos y recurre a los «fetiches». Dicha actividad religiosa (Elias es un humanista acérrimo) se identifica con el comportamiento desenfrenado e inculto; se trata de un aspecto de seguridad social o de su ausencia.

La percepción de dicha conducta condiciona el placer que a Elias le proporcionan las manifestaciones artísticas de los ghaneses. Su arte

> expresa las emociones de forma mucho más fuerte y directa que el arte tradicional del siglo XIX o del Renacimiento. Y eso coincide plenamente con mi teoría de los procesos civilizadores; porque en el Renacimiento se produjo *un enorme avance de la civilización,* plasmado en la ejecución de pinturas y esculturas del máximo realismo. En el siglo XX se reaccionó contra esa tendencia. Tal cosa se puede asociar con Freud, con lo que ocurrió en el psicoanálisis: lo que se permitía en un nivel nuevo o en cuanto al mayor grado de expresión de los afectos se ve en el arte no naturalista, que se asemeja mucho más a los sueños. Las esculturas africanas poseen la misma cualidad. Hay máscaras aterradoras y máscaras simpáticas, pero todas expresan con mayor fuerza, si se quiere, el inconsciente[70].

El Renacimiento forma parte del proceso de civilización europeo, que se convirtió en modelo para el resto del mundo. Desde el punto de vista artístico implica realismo y, por tanto, freno, el freno impuesto por la ejecución de la realidad objetiva. Para Elias, las teorías de Freud representan una regresión al reconocimiento de lo primitivo y su falta de control, aunque no está claro que la teoría del desarrollo de Elias abarque unas regresiones tan amplias. De hecho, se apoya en la versión popular de Freud al tiempo que afirma que hay que completar la visión de Freud. La noción del superyó es distinta en otras sociedades (o sea, en sociedades más elementales), noción que confirmó rotundamente en Ghana, como hemos visto. Sin embargo, la única prueba que utiliza es la gran cantidad de altares

ante los cuales la gente consulta sus actos, una observación superficial para cualquiera que conozca las sociedades aludidas[71]. De nuevo, nos encontramos ante conclusiones arriesgadas sobre la vida nativa extraídas de la observación de objetos materiales. Elias se mantuvo alejado de la religión africana, como se ve en la utilización de la anticuada palabra «fetiche» para aludir a un altar y en su acuciante curiosidad por ver un sacrificio sangriento. ¿Acaso no había oído hablar ni había visto la matanza kosher o musulmana de un animal ni visitado un matadero «cristiano» de Chicago o de cualquier otro sitio?

Los problemas de la teoría global sobre el proceso social de Elias se ven claramente en sus comentarios sobre Ghana. En un determinado momento, la gente que sacrifica pollos en los altares se considera indicación de una mayor libertad de expresión emocional, lo cual coincide con la noción popular de *Naturvolk.* Al mismo tiempo comenta que el estudiante muestra excesivo respeto ante su padre. Las dos observaciones sobre la libertad y el respeto se contradicen. Las afirmaciones contradictorias encajan con la teoría e indican que tanto las interpretaciones psicológicas como las sociológicas resultan sospechosas. Sería difícil saber si los *lodagaa* del norte de Ghana, con los que viví varios años, tenían más o menos restricciones que sus contemporáneos británicos; cualquier valoración dependerá del contexto de una actividad concreta y no de una categorización global. En los funerales manifestaban pena, pero de una forma ritual que la constreñía o la canalizaba. Todos los ritos estaban controlados, incluidos los sacrificios. Pero la vida estaba experimentando grandes cambios por obra de las escuelas, la mano de obra inmigrante y las misiones. De hecho, la religión africana no me pareció tan descontrolada como los pentecostales que en aquella época predicaban en el mercado de Wa, a ochenta kilómetros de distancia (guiado por el «Santo Jo» americano, como llamaba todo el mundo al Espíritu Santo). En la práctica local se mataban pollos para descubrir la verdad en situaciones problemáticas, a veces incluso como ofrenda a una divinidad, pero nunca desplegando las cualidades orgiásticas ni siquiera la «libertad» que Elias atribuye a dicho acto. Muchas de las diferencias que surgen de sus observaciones superficiales sobre la «civilización» desaparecen tras un examen más

intensivo y concienzudo. No hay verdadero motivo para sospechar de su atribución de estados psicológicos y su análisis sociológico en su obra europea. Pero ¿por qué existe un hueco tan grande entre las observaciones sobre Europa y las de Ghana?

Su problema con la comprensión de Ghana afecta a las raíces de la teoría sobre la progresión hacia el control intrínseca al proceso de civilización. No es algo exclusivo de Elias, sino que suele formar parte de las creencias populares europeas. Elias piensa que el arte africano representa una expresión más directa del sentimiento. La práctica de sacrificios sangrientos y el culto a una pluralidad de «fetiches» son actos desinhibidos que la civilización nos ha enseñado a reprimir y a sustituir por la oración y el monoteísmo. Estos aspectos de la sociedad ghanesa se consideran más próximos a los sentimientos desinhibidos, caracterizados por la falta de control. Sin embargo, ante la conducta altamente ritual (y controlada) del estudiante universitario ghanés situado en posición rígida detrás del sillón de su padre, Elias reconoce que toda la vida social exige ciertas restricciones, cierto control de la conducta; de lo contrario, estallaría la guerra de todos contra todos. Los ritos tienen sentido. Como también lo tiene el lenguaje que interviene entre el afecto y su expresión.

Al yuxtaponer la experiencia de Elias en África con su teoría del «proceso de la civilización», he intentado demostrar que, contrariamente a su afirmación de que ambas se apoyaban mutuamente, la experiencia y la teoría eran, en realidad, contradictorias. Y como tal se habrían visto si el autor hubiese investigado más a fondo el escenario local, si hubiese intentado entender la conducta contemporánea, en vez de aplicar a lo que vio un concepto pseudohistórico, pseudopsicológico y pseudofilosófico de *Naturvolk*. En este punto adoptó las nociones populares de los europeos sobre el proceso de la civilización, prescindiendo de los estudios firmemente fundamentados de los prehistoriadores y de los sociólogos comparativos.

1 S. P. Huntington, 1996.
2 N. Elias, 1994a.
3 G. Childe, 1942.

4 N. Elias, 1994a [1939].

5 En principio, escribí una versión de este capítulo en forma de comentario etnográfico sobre mi encuentro con Norbert Elias en Ghana en el contexto de los recuerdos sobre ese país que Elias publicó en una serie de entrevistas. Se me invitó a tratar la cuestión de los enfoques sociológicos y antropológicos que su estancia allí había suscitado y a considerar esa experiencia a la luz de su extensa tesis sobre el «proceso de la civilización». Posteriormente, me pidieron que ampliase las observaciones sobre su postura teórica y las de otros importantes teóricos sociales del siglo xx.

6 I. Kant, 1784; N. Elias, 1994a [1939], p. 7.

7 N. Elias, 1994a [1939], p. 4.

8 *Ibid.,* p. 193.

9 *Ibid.,* p. 190.

10 Elias trabajó con su hermano Alfred Weber y se unió al círculo de Marianne Weber en Heidelberg, convirtiéndose en ayudante del sociólogo Karl Mannheim, con el que volvería a coincidir posteriormente en Londres. Y Elias aplicó ese enfoque al fascinante tema de los «modales». También le interesó mucho, como hemos visto, la evolución en el tiempo. Ésa era la cuestión, pero Parsons observó ventajas en el análisis sincrónico de la actividad social. Es más, el propio Elias desprecia el análisis diacrónico en las obras de autores como Comte, Spencer, Marx y Hobhouse, en parte por motivos probatorios y en parte por una ideología que presuponía que la evolución siempre era para mejor, un movimiento hacia el progreso.

11 K. Pomeranz, 2000, p. 8.

12 S. Mennell, 1985, pp. 15-16.

13 N. Elias, 1994a [1939], II, pp. 252-256.

14 S. Mennell, 1985, p. 331.

15 Hans-Peter Dürr ha hecho una crítica más completa de Elias, a la que han respondido con delicadeza Mennell y Goudsblom (1977). En mi opinión es un fallo presentar a Elias como persona interesada, intelectual y empíricamente, por Oriente y por los demás. Partió de una perspectiva weberiana, como he intentado demostrar, tanto en las observaciones iniciales de su libro como en sus experiencias africanas, y nunca superó la visión eurocéntrica. En análisis posteriores, ambos autores han modificado sus análisis sobre Elias: Mennell ha subrayado el proceso complementario de descivilización, y Goudsblom ha situado el inicio de la «civilización» no ya en el siglo XVI con la «formación del Estado», ni siquiera en la Edad del Bronce con sus ciudades, sino en la invención del fuego por parte del hombre, en la que ha visto el inicio de la cultura. La primera modificación se basa en la experiencia nazi, la segunda en la exclusión de Ghana y del *«Naturvolk».* Ambas modificaciones resaltan la relevancia de mi crítica y, a mi modo de ver, siguen una dirección muy distinta a la idea central del argumento de Elias.

16 N. Elias, 1994a [1939], p. 184.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 N. Elias, 1994a [1939], p. 3.

20 *Ibid.,* p. 27.

21 Elias escribe sobre la sociogénesis del concepto de civilización, de las instituciones (absolutismo) e incluso sobre las leyes sociogenéticas. Con ello se refiere a su origen en lo social.

22 N. Elias, 1994a [1939], p. 3.

23 Por ejemplo en la p. 26.
24 N. Elias, 1994a [1939], p. 269.
25 P. Anderson, 1974b.
26 N. Elias, 1994a [1939], p. 249. Aunque en la versión original no se hace ninguna referencia concreta a Freud, la omisión se corrige en una nota a pie de página en la que se reconoce justamente la deuda.
27 S. Freud, 1961 [1927].
28 J. Strachey, 1961, p. 60.
29 *Ibid.,* p. 6.
30 S. Freud, 1961 [1927], p. 9.
31 N. Elias, 1974 [1939], p. 93.
32 S. Freud, 1927, p. 134.
33 *Id.,* 1964 [1933].
34 *Ibid.,* p. 214.
35 I. J. McMullen, 1999.
36 N. Elias, 1994a [1939], p. 153.
37 Para comentarios sobre este aspecto sustantivo de su obra, véase E. le Roy Ladurie, *Figaro,* 20 de enero de 1997 y *Saint Simon* (París, 1997), D. Gordon (1194) y la defensa de R. Chartier (2003).
38 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 20.
39 *Ibid.,* p. 22.
40 N. Elias, 1939, p. 534. La cursiva es mía.
41 J. Z. Lee y Wang Feng, 1999.
42 N. Elias, 1994a [1939], p. 457.
43 K. Pomeranz, 2000.
44 J. Goody, 1996, 2004.
45 N. Elias, 1994a [1939], p. 457.
46 *Ibid.,* p. 438.
47 *Ibid.,* p. 459.
48 *Ibid.,* p. 190.
49 J. M. Blaut, 2000.
50 Como muchos autores, cambió con el tiempo. Me refiero a la obra inicial.
51 N. Elias, 1994a [1939], p. 153.
52 *Ibid.,* p. 154.
53 *Ibid.,* p. 182.
54 T. Parsons, 1937.
55 N. Elias 1994a [1939], p. 207.
56 *Ibid.,* p. 20.
57 *Ibid.,* p. 208.
58 *Ibid.,* p. 209.
59 F. Braudel, 1981, p. 329.
60 Dr. Cabanés, 1954.
61 F. Braudel, 1981, p. 330.
62 *Ibid.,* p. 452.

63 *Ibid.,* p. 330.
64 *Ibid.,* cap. 13.
65 W. Langland, canto 5, líneas 339-345.
66 N. Elias, 1994b, p. 68.
67 *Ibid.,* p. 71.
68 *Ibid.,* p. 70.
69 *Ibid.,* p. 71.
70 *Ibid.,* pp. 72-73 (la cursiva es mía).
71 Traté a Elias brevemente cuando fue catedrático de Sociología en Legon. Debió de ser en 1964. Me dio la impresión de ser un investigador muy inmerso en la experiencia europea y totalmente comprometido con las categorías weberianas, al menos cuando hablaba de los sistemas políticos locales. Había leído muy poco sobre el lugar «desconocido» que tanta polvareda estaba levantando en aquel momento en círculos académicos y llegó a conocerlo gracias a lo que él llamaba sus «viajes de campo», que consistían en visitar aldeas acompañado por un chófer y por sus alumnos. Manejaba escasa información sobre trabajos académicos acerca de «otras culturas». En mi calidad de antropólogo que había vivido varios años en poblados ghaneses, me desagradó su concepto del «trabajo de campo» y lo que me parecía un tipo de sociología no comparativa y eurocéntrica, practicada por él. Trabajé con los sociólogos comparativos George Homans (también historiador) y Lloyd Warner (que también era antropólogo), los cuales tenían en cuenta todas las manifestaciones de la conducta humana. Por razones similares me pareció muy cuestionable la idea de que se podía tener una profunda visión a través de una colección superficial de «arte» africano proveniente de comerciantes itinerantes. No se puede aceptar la colección y exportación de objetos africanos sobre cuyo uso poco o nada se sabe. Era una reminiscencia de los miembros depredadores de la tribu académica que, justificándose con el pretexto de la conservación, estaban más interesados en la adquisición y exhibición que en una valoración del contexto cultural o del significado de dichos objetos para los propios actores. La mayoría de los expatriados iniciaban una colección; no era difícil pues todas las noches los comerciantes hausas con sus mercancías visitaban los bungalós de estilo colonial del campus; esas transacciones representaban la descontextualización y la mercantilización completas del arte africano, pero proporcionaban algo tangible para llevar de vuelta a casa.

VII. El robo del «capitalismo»: Braudel y la comparación global

Se ha dicho que la Antigüedad, el feudalismo e incluso la civilización eran exclusivos de Europa, excluyendo al resto del mundo de la senda de la modernidad y el capitalismo, puesto que todas esas fases conducen lógicamente de unas a otras en etapas sucesivas. Casi nadie discute la posición dominante de Europa en el siglo XIX después de que la Revolución industrial le otorgase una ventaja económica clara. Pero el debate se centra en el periodo anterior. ¿Qué fue lo que predispuso a Europa para adquirir esa ventaja? ¿El continente inventó el «capitalismo», como piensan muchos? ¿O esta afirmación de los historiadores no es más que otro ejemplo del robo de las ideas?

En este capítulo me ocuparé de los trabajos de distinguidos especialistas en comparación global sobre el «capitalismo», que concluyen declarando la privilegiada situación de Europa no sólo con respecto a la Revolución industrial, sobre lo cual hay cierto acuerdo, sino con respecto a otras características anteriores y más extensas de Occidente que según se cree estimularon dicho cambio. Me centraré en la contribución de Braudel y, de paso, trataré indirectamente a todos los autores que se han desviado de la «objetividad», a pesar de sus buenos propósitos. Han privilegiado a Occidente hasta un punto escandaloso, privando a Oriente del lugar que merece en la historia del mundo.

El historiador francés Braudel hizo un decidido esfuerzo por considerar el «capitalismo» en un contexto de ámbito mundial. Igual hizo el sociólogo alemán Weber antes que él. Éste se dedicó a comparar la ética económica de varias «religiones mundiales» y llegó a la conclusión de que sólo el ascético protestantismo proporcionaba la base ideológica adecuada para el desarrollo del «capitalismo» (aunque, como hemos visto, cambió de idea acerca del Antiguo Régimen). No pretendo decir que Weber se equivocó en su declaración programática, pero sí que no contempló todos los elementos. Y si lo hizo «teóricamente», no lo hizo «analíticamente». Weber se esfuerza por ser «objetivo» cuando estudia el carácter de la «ética económica» en

diferentes religiones (el antiguo Israel, la India, China, además de Europa) con respecto al surgimiento del capitalismo, pero se inclina, sin duda, a favor de la variedad protestante. Ese planteamiento también fue rechazado por otros muchos historiadores, pero sobre todo por el gran historiador francés del Mediterráneo. Para Braudel, el «capitalismo» de mercado estaba mucho más repartido, y algunos investigadores incluso lo localizaron en las sociedades antiguas. No obstante, sostiene que el «capitalismo financiero» fue claramente europeo y analiza en profundidad las razones de semejante afirmación.

Weber es más directo en su tratamiento del capitalismo, que vincula de forma unilateral a Occidente. Defiende a capa y espada la objetividad en el análisis comparativo[1], pero llega a la conclusión de que el desarrollo del espíritu científico fue más significativo en Occidente, donde se asoció a criterios de racionalidad. Eso supone confundir el proceso de decepción de la mente humana que caracterizó al crecimiento del conocimiento científico digno de consideración con el proceso de intelectualización. Según Weber, este proceso «continuó existiendo en la cultura occidental durante milenios» y constituye el «progreso»[2]. El concepto de progreso, de «enriquecimiento continuo de la vida», es la clave del hombre civilizado y fue esencialmente occidental.

En un determinado momento, Weber afirma que «un análisis “objetivo” de los acontecimientos culturales», conforme a la tesis del ideal de la ciencia como reducción de la realidad empírica a «leyes», no tiene sentido. Y no tiene sentido por varias razones. Una se relaciona con su definición de cultura, que es un «segmento finito de la absurda infinidad del proceso del mundo, un segmento al que los *seres humanos* otorgan sentido y significado»[3]. Esta definición difiere mucho de la definición clásica del antropólogo inglés E. B. Tylor[4], que abarca todos los actos y creencias humanas. Aunque influyó en los planteamientos de Talcott Parsons[5], en la actualidad prácticamente abandonados, y en los investigadores estadounidenses que lo siguieron. Por mi parte me adhiero a la definición más amplia de Tylor, según la cual la cultura cubre todas las actividades humanas conocidas, tanto materiales como espirituales, y pongo en duda la utilidad de la idea de Weber, de la que depende su visión de la objetividad,

porque en la práctica resulta imposible establecer un campo de investigación que se centre en los valores del observador (que, como afirma correctamente, son importantes en la selección del tema), y mucho menos en los de los actores (tal como los sociólogos entienden el concepto de orientación de valores). De todas formas, en la práctica pocos investigadores querrían limitar de ese modo sus análisis, aunque algunos antropólogos siguen la postura de Parsons, para el cual todo el campo de investigación gira en torno a las creencias y los valores, el dominio de la «ciencia cultural». Los valores no se pueden tratar como ciencia, pero Weber aspira a medir la objetividad en sus análisis comparativos, especialmente en su ambicioso proyecto sobre los orígenes del capitalismo. Lo que Weber no consideró fueron las dificultades para lograr la objetividad, para separar «hechos» y «valores» a la vista del alcance de su interpenetración, para definir algo más que «el centro de atención». La dificultad se ve en su obra, sobre todo en lo relativo a los orígenes europeos del capitalismo.

Cuando Braudel estudia el capitalismo, acepta un considerable número de proposiciones occidentales sobre las diferencias de crecimiento entre Oriente y Occidente, incluida la que se refiere al carácter único de la ciudad europea, que deriva de las comunas del norte de Italia del siglo X. Pero se opone a la postura de Weber, que atribuye un papel protagonista al protestantismo en la creación del «espíritu del capitalismo». Fernández-Armesto también critica los aspectos religiosos de la «tesis weberiana» al analizar las empresas atlánticas, cuya emergencia se «utilizó como prueba de que el protestantismo era superior al catolicismo como fe imperialista y de que los protestantes habían heredado el talento para el capitalismo que en la Edad Media habían demostrado especialmente los judíos». Fernández-Armesto dice: «Todas las partes de estas tesis me parecen equivocadas»[6]. Los imperios atlánticos de los meridionales fueron más grandes, duraron más tiempo y rindieron mayores beneficios que los de los países protestantes. «La preponderancia de las potencias norteñas en las luchas mundiales del siglo XIX no empezó… tan pronto como se cree.» E incluso entonces la religión apenas tuvo que ver con esa preponderancia. Lo fundamental era la situación geográfica.

No voy a seguir analizando los primeros estudios de Weber sobre la comparación global. Le interesaba ante todo el dominio económico y cultural de Occidente en tiempos recientes, y en su agudo análisis sobre la India y China predomina el capitalismo occidental como trasfondo. De hecho, Weber no se limita al desarrollo del capitalismo industrial en la Europa del siglo XIX, sino que lógicamente busca las precondiciones y mira hacia la Reforma (de ahí la ética protestante), el Renacimiento y la «época de los descubrimientos», e incluso retrocede al carácter «único» de la ciudad europea y a la época romana. La mayoría de los investigadores han seguido esa misma ruta. Marx y Wallerstein[7] se remontan a la época de los descubrimientos, retrotrayendo la ventaja europea a mucho antes del siglo XIX.

La idea de la comparación global es un concepto historiográfico asociado a la reciente historia europea. ¿Qué se compara? La pregunta se refiere básicamente a cuestiones como las que interesaban a Marx y Weber en el siglo XIX y principios del XX y concierne a los orígenes del capitalismo (europeo). Desde el punto de vista de los europeos, después de la primera Revolución industrial y, en el caso de Weber, después de la segunda, dicho empeño buscaba respuesta a la pregunta de por qué los europeos «se modernizaron» mientras que grandes civilizaciones de Asia no lo hicieron, o en palabras de un reciente investigador enfrentado a la misma pregunta, *¿Por qué algunas naciones son tan ricas y otras tan pobres?,* subtítulo de un libro del historiador económico David Landes. Una pregunta importante, pero la búsqueda de una respuesta empezó con mal pie[8].

En primer lugar, esas comparaciones distaban mucho de ser globales. Weber escribió cosas interesantes sobre China y la India. El resto del mundo se caracterizaba por sociedades tradicionales que ejercían la «autoridad tradicional», un concepto histórico o sociológico poco útil porque se las consideraba residuales, las sobras. India y China entraban en el cuadro en calidad de trasfondo del «capitalismo» europeo. En segundo lugar, Marx aborda en su importante estudio el análisis de otras sociedades desde un punto de vista económico y examina una variedad de modos de producción y las formaciones sociales vinculadas a ellos. Había estudiado a fondo *La sociedad primitiva,* de Lewis Morgan, un ambicioso intento de

emprender una comparación global de las sociedades humanas. El de Morgan fue uno de los numerosos empeños por construir una historia más sistemática y mejor fundamentada del desarrollo humano que hundía sus raíces en los estudios de filósofos anteriores, como Vico y Montesquieu. Su obra representó una mejora frente a los proyectos especulativos de los filósofos, pero adolecía de una actitud teleológica con respecto a Europa.

El estudio de Braudel sobre el capitalismo, la modernización y la industrialización, que sí es global, está en los tres tomos de su obra principal, *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*. El primero se titula «Las estructuras de lo cotidiano»[9], el segundo «Los juegos de intercambio»[10], y el tercero «El tiempo del mundo»[11]. El primer tomo aborda lo que Braudel denomina «vida material», que según él «subyace bajo la economía de mercado» y abarca lo que comemos, lo que vestimos y cómo vivimos. El segundo nivel (el de la economía) es el mundo del mercado, el mundo del comercio. El tercer nivel, una «zona borrosa» que «se cierne sobre la economía de mercado», es el mundo de las finanzas, «el privilegiado dominio del capitalismo», sin el cual resulta «impensable»[12].

Braudel fue un historiador de primerísima fila. Su colega Zeldin califica su libro *Las estructuras de lo cotidiano*[13] de «brillante» y Plumb lo llama «obra maestra». Quiero revisar un aspecto de su obra con admiración y espíritu crítico a la vez, desde el punto de vista de los nuevos acontecimientos de la historia del mundo que tienden a modificar cierta parcialidad eurocéntrica. Pero cualquier investigador occidental la sufre, inevitablemente. Braudel la manifiesta menos que Weber o Marx, por ejemplo, y tiene en cuenta una amplia gama de material comparativo de la vida cotidiana. Y además, es mucho más sutil ante la cuestión de la ventaja europea.

Sin embargo, sus fuentes son fundamentalmente europeas y comparten ciertos prejuicios sobre dicha ventaja. Unos mayores y otros menores. Consideremos primero los menores, ya que dan el tono de su presentación y, en realidad, aluden a temas más amplios. «La gran innovación, la revolución de Europa», según Braudel, no fue el papel, sino el «alcohol», el alcohol destilado, aunque el nombre alambique indica una clara procedencia islámica (y en última instancia griega)[14]. No obstante, con

respecto al resto del mundo se pregunta: «¿El alambique dio a Europa ventaja sobre otros pueblos?»[15]. Pero Europa tardó en adoptar el alcohol destilado. Dejando a un lado la tardanza, ¿por qué se considera que los europeos llevan ventaja, incluso en periodos anteriores? La pregunta se respondió por adelantado, perdiéndose toda perspectiva alternativa. Por ejemplo, otras bebidas se tratan de la misma forma. Aproximadamente en la época del «descubrimiento» del alcohol, Braudel dice que Europa (el supuesto centro de las innovaciones del mundo) descubrió nuevas bebidas, estimulantes y tónicas; a saber, el café, el té y el chocolate. Pero las tres procedían de fuera: el café era árabe (originariamente etíope); el té, chino, y el chocolate, mejicano[16]. Evidentemente, Europa «descubrió» estas bebidas, renovadas, en un sentido muy limitado, que tenía que ver con la comercialización y el consumo. No obstante, Braudel sitúa su descubrimiento en Europa, seguramente debido al posterior «descubrimiento» del «capitalismo», que promovió ambos aspectos. Sin embargo, también se puede decir que Nueva Guinea descubrió y renovó posteriormente estas bebidas cuando llegaron a sus costas. La idea de que Europa era (¿siempre?) el centro de las innovaciones es muy exagerada, sobre todo en el contexto de la comida, en el que iba a la zaga de China o la India; el propio Braudel reconoce que «no había lujos ni sofisticación en las costumbres culinarias de Europa antes de los siglos XV o XVI. En este punto Europa se quedó rezagada con respecto a las antiguas civilizaciones del mundo»[17]. La observación es correcta. Por tanto, ¿dónde reside la ventaja europea en este terreno?

Braudel se muestra especialmente eurocéntrico en cuestiones relacionadas con la casa, incluyendo la comida. Acerca del consumo de carne, Europa disfrutaba de una «posición privilegiada» en comparación con otras sociedades[18]. Naturalmente, se puede decir lo mismo de los cazadores y los recolectores. Braudel podría haber optado por otra perspectiva y afirmar que China y la India eran privilegiadas en un sentido más ecológico en lo referente al consumo de frutas y verduras. No se valoran las preferencias por la dieta vegetariana, se basen o no en el gusto, la religión o la moralidad. En cuanto a las bebidas, la propagación de mercancías como el azúcar y las especias por todo el mundo se contempla

desde un punto de vista esencialmente europeo, aunque se trataba de bienes descubiertos por otros. Braudel cita con admiración al escritor Labat, quien sostiene que los árabes no conocían el uso de la mesa; del mismo modo, podría decirse que Europa no conoció los divanes ni las alfombras hasta que llegaron de Oriente. La «ventaja» siempre se considera europea (hecho posterior y relacionado con la distribución y la comercialización). Su capítulo sobre «la lenta adopción de los buenos modales»[19] en Europa demuestra una parcialidad similar a la de Elias con respecto a la conducta europea, puesto que muchos opinan que en épocas anteriores el Lejano Oriente practicaba una etiqueta mucho más compleja y rigurosa. Cita a un observador europeo que dijo que los cristianos no se sentaban en el suelo como animales[20], lo cual quería decir que los otros sí que lo hacían. La mesa y la silla «implicaban todo un modo de vida»[21] y no aparecieron en China hasta después del siglo VI. La silla «fue seguramente europea en origen», puesto que la postura sentada no existía en los países no europeos y representaba «una nueva forma de vivir». Fuera o no así (y la afirmación resulta dudosa), darle tanta importancia a ese cambio del siglo VI (un cambio de «estilo de vida») se contradice con la idea de que la sociedad china era inmutable y «estaba paralizada»[22], una conclusión que Braudel extrae de un aspecto, la ropa, cuyo uso no constituye un factor general en la conducta humana[23].

Braudel sostiene que los cambios en la moda indican una sociedad dinámica, en lo cual sigue la opinión expresada por Say en 1829[24], quien describió despectivamente «las modas inalterables de los turcos y de otros pueblos orientales», cuyas «modas tienden a conservar su estúpido despotismo»[25]. El argumento también podría aplicarse a los habitantes de nuestros pueblos, que usaban la misma ropa día tras día y rara vez se mudaban, e incluso a los hombres que se ponen traje de etiqueta en ocasiones especiales. Si bien en Europa se produjeron cambios, los «caprichos de la moda» sólo afectaron a un reducido número de personas y no fueron «omnipotentes» hasta después de 1700, cuando la gente se desvió de «las tranquilas aguas de las situaciones antiguas, como las que hemos descrito en la India, China y el islam»[26]. El cambio estaba en el lado de la minoría privilegiada, pero aun así Braudel no considera que la moda sea

frívola, sino «una indicación de fenómenos más profundos»[27]; el futuro pertenecía a las sociedades dispuestas a «romper con sus tradiciones». Oriente era estático, pero hasta tiempos recientes Occidente no destacó por el movimiento, lo cual contradice la afirmación de Braudel de que las culturas se diferenciaban en este aspecto desde hacía mucho tiempo. Braudel no es muy coherente en este tema, puesto que el recurso a la moda también es consecuencia del «progreso material»[28]. Sirva de ejemplo la forma en que los comerciantes de sedas de Lyon explotaron «la tiranía de la moda francesa» en el siglo XVIII contratando a «ilustradores de sedas» que cambiaban los dibujos todos los años, demasiado rápido para que los italianos los copiasen[29]. En esa época hacía casi setecientos años que se producía seda en Sicilia y Andalucía; en el siglo XVI se extendió, junto con las moreras, a la Toscana, la región de Véneto y el valle del Ródano. Desde tiempo atrás, Génova y Venecia importaban seda cruda de Oriente Próximo, además de algodón hilado o en fardos. No sólo los materiales, sino también las técnicas procedían del «estático» Oriente. El tema de la moda no se relaciona únicamente con el cambio; también tiene que ver con el lujo, cuyo contexto se abordará de forma más detallada en el capítulo 9.

En otros aspectos, Braudel se muestra indeciso ante el tema del cambio. Aborda de modo convincente la rápida expansión de los cultivos americanos, como el tabaco, por todo el mundo; al igual que ocurrió con otros elementos de consumo como el café, el té y el cacao. Sin embargo, el estático Oriente no deja de compararse con el dinámico Occidente, lo cual quiere decir que las innovaciones exigidas por el capitalismo no podían desarrollarse fuera de Europa. Braudel establece una oposición entre las sociedades cambiantes y las estáticas[30]. La dicotomía resulta inaceptable; naturalmente, los ritmos de cambio varían y cada vez son más rápidos. Pero descarto la idea de una sociedad inmóvil (objetivamente, al margen de lo que piensen los actores), como he hecho en el caso de la religión y de los mitos duraderos[31]. La tecnología ha cambiado con el tiempo incluso en las sociedades más simples, por ejemplo del Neolítico al Mesolítico. Eso no significa que no hubiese bloqueos de vez en cuando, pero no «sistemas bloqueados» en conjunto.

La idea de que unas sociedades están más preparadas que otras para el cambio puede valer en periodos concretos y en contextos concretos, pero es un error manifiesto meter toda Asia en el mismo cesto. Al menos hasta el siglo XVI, China fue más «dinámica» que Europa (suponiendo que se pueda establecer una medida satisfactoria). El concepto de «civilización» y «cultura» de Braudel sugiere que esas diferencias en la velocidad del cambio caracterizan a *«la longue durée»;* yo las situaría más bien en el nivel «histórico» de los «hechos» y atañen a un entorno «coyuntural» más que al de «civilización». Lo contrario me parece retrotraer en el tiempo las indudables diferencias de Europa (y en ciertos aspectos las ventajas) en el siglo XIX. En tal caso, ¿por qué no hacemos lo mismo con las convergencias de sociedades en los siglos XX y XXI? Se ha dicho que el «feudalismo» anterior facilitó en Japón el desarrollo del «capitalismo». ¿No se puede aplicar un argumento similar a China, Corea, Malasia y otros muchos países?

Sin embargo, Braudel insiste en que los otros países eran «estáticos e introvertidos», o sea, civilizaciones muy pobres. Sólo Occidente se distingue por el cambio ininterrumpido. Braudel dice: «En Occidente todo cambia constantemente»[32], cosa que interpreta como una característica que viene de antiguo. Por ejemplo, los muebles variaban de unos países a otros, prueba de un «amplio movimiento económico y cultural que llevaba a Europa hacia lo que ella misma bautizó con el nombre de Ilustración, el progreso»[33]. Y continúa: «Si esto se dice de Europa, la civilización más rica y la más preparada para el cambio, con más razón se puede decir de los demás». Es cierto que Europa ha estado más dispuesta al cambio en tiempos recientes (según algunos después de la Revolución industrial, y según otros desde el Renacimiento), pero no hay pruebas de que aceptase mejor los cambios en épocas anteriores. Esta afirmación de Braudel, al margen de las calificaciones que la adornan y de las pruebas contradictorias que aporta, se basa en el contraste entre una Europa dinámica y un Asia «estática», que para él viene de lejos si no es permanente. Occidente se apropió de la noción de cambio y adaptación.

Para Braudel, el capitalismo pertenece a la esfera urbana, desde la cual se extiende por el campo. Considera las economías rurales estancadas a

menos que las estimulen desde fuera. Pregunta si las ciudades occidentales habrían subsistido si la «absurda técnica de cultivo china hubiese sido la norma en vez de la excepción»[34] (el cultivo del arroz se realizaba con instrumentos manuales, no con arado). Sin embargo, ese «absurdo» era el rasgo esencial de una agricultura muy intensiva y «avanzada», que soportaba densidades de población mayores y ciudades más grandes que las de Europa, en parte porque no dedicaba espacio al ganado doméstico necesario para tirar del arado. Por otro lado, resulta perverso preguntarse si las ciudades occidentales habrían «subsistido en semejantes condiciones», porque eran muy distintas[35]. Braudel cree que el capitalismo llegó al campo cuando la agricultura se dedicó a las exportaciones y cuando se cultivaron productos para venderlos, lo cual constituyó una «invasión»[36]. Pero esa idea no tiene en cuenta que los productores rurales ya habían hecho su «capital» al invertir en bancales, irrigación y en otras muchas cosas, como Europa en el crecimiento de los rebaños, que eran un modelo de «capital». Sin embargo, Braudel asocia la imagen del capitalista con la inversión de dinero que se reproduce, y no con la mano de obra ni con las técnicas productivas. En esto Europa también se consideró única. Braudel reconoce el carácter dinámico de los oficios en la India y China, pero apunta que nunca produjeron las herramientas de «gran calidad» de Europa. En China, la mano de obra humana era excesiva[37], una idea extendida aunque falaz[38]. La agricultura arrocera del sur exigía técnicas de plantación y de trasplante más intensivas que el cultivo de cereales en el norte; no se trató de que la «mano de obra barata» bloquease la mecanización[39]. Había herramientas: la carretilla era china, y la brida seguramente mongola (con el respeto que me merece Lynn White)[40]. Los molinos de agua no eran exclusivos de Europa, y los de viento procedían de China o Irán. Los chinos también estaban muy adelantados en la producción de hierro y en la utilización del carbón, aunque Braudel alude al «estancamiento del país a partir del siglo XIII», sobre todo en el uso de carbón de coque[41]. Para él «es difícil de explicar el progreso anterior de China»[42]. Pero eso se debe a que contempla el mundo desde un punto de vista eurocéntrico y decimonónico.

Uno de los problemas que según Braudel lastraron a China fue la carencia de «un sistema monetario complejo», necesario para la producción

y el intercambio[43]; sólo «la Europa medieval perfeccionó el dinero», curiosamente porque las sociedades que la integraban tenían que realizar intercambios entre sí y con el mundo musulmán. Esa supuesta perfección europea se debió al crecimiento de las ciudades y del capitalismo, así como a la «conquista de los océanos» que produjo «una supremacía mundial que duró siglos»[44]. Europa, enfrentada al desafío musulmán, creó un sistema monetario perfecto; las otras partes de Eurasia «se encontraban en etapas intermedias, camino de una vida monetaria activa y completa»[45]. Esa pretensión de exclusividad resulta desconcertante en ciertos aspectos porque «las civilizaciones marítimas siempre habían tenido contacto entre sí», al menos en Eurasia. El Mediterráneo y el océano Índico formaban «una única banda marítima», la «ruta de las Indias», que desde épocas anteriores incluía una conexión entre los dos, conocida como canal de Necao en Suez, y que posteriormente se rellenó. Sin embargo, Egipto siempre constituyó un punto de comunicación entre Oriente y Occidente. Por tanto, tuvo que haber intercambios de información sobre la confección de tejidos de seda o sobre su estampación, y también sobre las propias mercancías. No obstante, fue la conquista del mar abierto lo que supuestamente dio ventaja a Europa. El comercio a larga distancia, el capitalismo comercial a gran escala, como observa oportunamente Braudel, dependían de la capacidad para hablar un «idioma común de comercio mundial», que permitía «el cambio constructivo» y la acumulación rápida. En otras palabras, este comercio se basaba en el intercambio. A pesar de la inclinación hacia la igualdad, la reciprocidad y el cambio, hay que distinguir a Europa de las «economías a medio camino» de Asia. Y por eso, a pesar de sus ejercicios comparativos, Braudel insiste en considerar Oriente en relación con las ventajas de Occidente, que según él vienen de antiguo, son culturales y en cierto modo permanentes. Como todo buen historiador, cae en constantes contradicciones e incoherencias. La inmutable India utilizó los metales preciosos y experimentó «un enorme estallido industrializador» con respecto al algodón en el siglo XVI, pero la economía se caracterizaba por el «caos monetario»[46]. Del mismo modo, China sólo podía entenderse «en el contexto de las primitivas economías vecinas»[47], responsables del «atraso de la propia China» y «al mismo tiempo de la

relativa fortaleza de su sistema monetario “dominante”». Hay que precisar que dicha fortaleza incluía la invención del papel moneda mucho antes de que en Occidente hubiese papel, aunque en China sólo comenzó a usarse ampliamente a partir del siglo XIV. Las contradicciones abundan. A pesar del «atraso» de China bajo la dinastía Ming (1368-1644), «estaba surgiendo una economía monetaria y capitalista que desarrollaba y extendía sus intereses y servicios» y que condujo a la fiebre de las minas de carbón chinas de 1596[48]. Estos hechos matizan el atraso chino y hacen que nos cueste seguir a Braudel cuando nos asegura (de forma contradictoria) que «en cuestiones monetarias China era más primitiva y menos sofisticada que la India»[49], la cual como hemos visto estaba sumida en «el caos monetario». Pero ¿y Europa? Se dice que este continente «es autónomo». No obstante, Braudel admite que «esas operaciones [monetarias] no se limitaron a Europa», sino que «se extendieron y se introdujeron en todo el mundo como una enorme red tendida sobre la riqueza de otros continentes». Con la importación de los tesoros americanos, «Europa comenzó a devorar, a tragarse el mundo», y por ello «todas las monedas del mundo se enredaron en la misma red». Esa ventaja no era nueva; «un largo periodo de presión a partir del siglo XV» «elevó el nivel de la vida material»[50] como consecuencia del «ansia por conquistar el mundo», «del ansia de oro» o especias, acompañada por el desarrollo de los conocimientos utilitarios. Europa necesitaba ese oro porque tenía muy poco que ofrecer a Oriente en forma de manufacturas a cambio de sus «lujos», cada vez más asequibles a las clases medias. Si China estaba tan atrasada como afirma Braudel, ¿por qué los metales preciosos salían de los circuitos occidentales camino de Asia?[51]. No sólo Europa tenía «ansia de oro». Oriente sabía lo que quería y cómo conseguirlo por medios pacíficos, a saber, el comercio.

Las ciudades y la economía

La esencia del análisis de Braudel se centra en las ciudades y en los centros urbanos, abordados en el capítulo 8, que compara con los transformadores eléctricos, los cuales recargan constantemente la vida humana. Volvemos a encontrarnos ante un fenómeno mundial que data de la

Edad del Bronce, pero Europa se trata aparte. Sin embargo, Braudel afirma que «una ciudad es una ciudad» y se caracteriza por «una división del trabajo en continuo cambio»; también cambia continuamente la población, ya que las ciudades reciben habitantes debido a su incapacidad para reproducirse52. Braudel habla de la inhibición de las ciudades, producto de la necesidad de erigir murallas (y de los peligros de la artillería occidental desde el siglo XV)53, de la comunicación urbana y de las jerarquías entre las propias ciudades. No obstante, a pesar de reconocer esas características comunes, no duda (como tampoco lo hace Goitein con Oriente Próximo)54 en seguir a Max Weber y distinguir entre la ciudad occidental con sus «libertades» y las estáticas ciudades asiáticas sin ellas. Naturalmente existen diferencias, pero estos autores las sitúan en el nivel ideológico porque les interesa el resultado teleológico, el advenimiento del capitalismo. Por tanto, su principal empeño se centra en «la originalidad de las ciudades occidentales», como hemos visto en el capítulo 4. Según Braudel, manifiestan «una libertad sin igual»55, en contraste con el Estado y el gobierno «autocrático» en el campo circundante. En consecuencia, su evolución fue «turbulenta», comparada con el carácter estático de las ciudades de otras partes del mundo; en ellas se alentó el cambio. Pero en realidad, la ciudad asiática también fue turbulenta y distó mucho de ser estática, como demuestran investigaciones recientes (por ejemplo, en Damasco y en El Cairo).

Tras la decadencia del marco urbano del Imperio romano que analizamos en el capítulo 3, las ciudades occidentales revivieron en el siglo XI, época en la que se produjo «un aumento de la pujanza rural»56 que llevó a las ciudades a nobles y eclesiásticos, lo cual marcó «el inicio del camino del continente hacia la preeminencia»57. Ese renacer fue posible gracias a la mejora de la economía y al creciente uso del dinero. «Enseguida se instalaron en ellas mercaderes, gremios artesanos, industrias, sedes de comercio a larga distancia y bancos, además de un cierto tipo de burguesía y una especie de capitalismo»58. En Italia y Alemania, las ciudades superaron al Estado, formando «ciudades-Estado». Se dice que «el milagro de Occidente» se produjo porque cuando nacieron las ciudades, desplegaron gran autonomía. Sobre la base de esta «libertad», se erigió «una civilización

peculiar». Las ciudades organizaron los impuestos, inventaron los préstamos públicos, montaron la industria y la contabilidad, convirtiéndose en escenario de las «luchas de clases» y en «epicentro del patriotismo»[59]. Experimentaron el desarrollo de la sociedad burguesa que, según el economista Sombart, se caracterizaba por una nueva mentalidad que surgió en Florencia a fines del siglo XIV[60]. «Se estableció una nueva mentalidad, más abierta que la anterior, aún titubeante, y el capitalismo occidental» consumó «tanto el arte de enriquecerse como de vivir». Entre sus características también estaban «el juego y el riesgo»; «los comerciantes… calculaban sus gastos según sus beneficios»[61]. Naturalmente, todos los comerciantes tenían que hacer semejante cosa; de lo contrario, no sobrevivirían. También debían calcular los riesgos, lo cual los aficionó a los juegos de azar y a las apuestas, como en China.

Braudel considera que la clave del capitalismo reside en el desarrollo de las ciudades, que en Europa alentaron la «libertad» y sirvieron de centro de la actividad artesanal rural. Según él, a pesar de fases de actividad «capitalista», China nunca consiguió fomentar la libertad necesaria ni atraer a los artesanos rurales. Su argumento parte de dos modelos enfrentados de relaciones entre el campo y la ciudad, la ciudad independiente y autosuficiente frente a un campo que satisface sus necesidades (el modelo occidental) y una ciudad que es residencia de los burócratas y los parásitos, y dependiente de un campo más dinámico: el modelo oriental. Sin embargo, el contraste es fallido porque las ciudades chinas también eran centros de actividad con profesores, intelectuales y comerciantes, además de administradores. En segundo lugar, excluir el campo de la actividad «capitalista» supone limitar la definición de dicha actividad de forma cuestionable; lo que ocurrió en el campo europeo y en el chino dio lugar a un régimen vigoroso y a grandes hazañas que exigían la inversión de un capital considerable. En la China contemporánea resulta evidente que el campo poseía la mayoría de los requisitos para la «modernización».

Braudel alaba la especial «libertad» de las ciudades europeas, y al mismo tiempo elabora un esquema de desarrollo que parte de las ciudades clásicas, abiertas e iguales al campo circundante, en las que «la industria era rudimentaria»[62], pasa por la «ciudad cerrada» de los tiempos medievales,

poblada por campesinos que se habían librado de una servidumbre para someterse a otra, y, por último, llega a «las ciudades sojuzgadas de principios de la Edad Moderna»63. Sin embargo, el Estado «disciplinó a las ciudades» en todas partes, tanto los Habsburgo y los príncipes alemanes como los Papas y los Medici. «Salvo en los Países Bajos y en Inglaterra, se impuso la obediencia.» Dado que estos dos últimos países tenían monarquías centralizadas y que las ciudades-Estado «libres» de la época medieval en Alemania y Italia se consideran «sojuzgadas», hay que matizar el concepto de ciudad occidental «libre». Eso no impide a Braudel, como a Weber y a Marx antes que él, establecer un contraste radical con las «ciudades imperiales» de Oriente. En el islam encontramos ciudades similares a las occidentales, pero se califican de «marginales» y breves, como Córdoba u Orán, aunque la marginalidad resulta dudosa; Braudel llega al punto de referirse a Ceuta, en el norte de África, como república urbana. En la «distante» Asia, las ciudades imperiales eran «enormes, parásitas, débiles y entregadas al lujo». «El modelo habitual era una ciudad gigantesca gobernada por un príncipe o un califa, como Bagdad o El Cairo»64. Estas ciudades eran «incapaces de asumir los intercambios artesanales del campo», no por el carácter de la autoridad, sino porque «la sociedad se había estancado prematuramente, estaba cristalizada en un molde concreto» (lo cual supone la eterna vuelta a la cuestión del cambio cultural y el estancamiento). En la India, el problema eran las castas, y en China los clanes. Según Braudel, en China no había una autoridad que representase a la ciudad frente al Estado o el campo; «las zonas rurales constituían el verdadero motor de la China viva, activa y pensante». Sin embargo, los funcionarios del Gobierno representaban tanto a las ciudades, en las que vivían, como al campo, y en los centros urbanos hubo mucha actividad. La idea de que las castas y los clanes impedían el progreso de las ciudades procede del análisis de Weber, para el cual dichas instituciones inhibían el desarrollo del capitalismo porque eran colectivas y no fomentaban el individualismo. Braudel exagera el tema cuando considera las dinastías mercantiles como elemento esencial de la acumulación de capital65. Pero en las ciudades indias había importantes congregaciones de jainíes y parsis, casi siempre ajenos al sistema de castas y esenciales en el

comercio. Lo problemático de la obra de Braudel y de otros historiadores occidentales es la definición de la ciudad oriental contrastándola con la occidental[66].

El concepto de libertad asociado a las ciudades presenta dos aspectos. Donde se produjo el fenómeno, los habitantes del campo que se trasladaron a las ciudades se vieron inmersos en un ambiente con menos restricciones que el entorno cerrado del que habían salido. Pero en algunas sociedades hay que ver hasta qué punto las ciudades estaban sometidas a autoridades políticas superiores. Evidentemente, las ciudades-Estado, tanto en Europa como en el oeste de Asia, no soportaban un control estricto, aunque la actividad mercantil sufría restricciones; sin embargo, las restricciones no eran impuestas por una autoridad externa, como en algunos grandes sistemas estatales. En el siglo XIX, las ciudades occidentales formaban parte de naciones-Estado de esa índole. Está claro que el grado de «libertad» de las ciudades varió según las sociedades y las épocas, y en muchos casos en el Occidente más reciente fue mayor que en otras partes. Las ciudades europeas tenían «villas francas», que «se libraban» en parte de los impuestos gubernamentales con el fin de estimular el comercio. En Oriente también algunas ciudades, sobre todo los puertos, estuvieron menos controladas que otras. Braudel no demuestra de forma definitiva que las ciudades preindustriales de otras zonas del mundo fuesen en general menos libres y más estáticas. Muchas son tan «turbulentas» como las europeas, o más en ciertos casos.

Es comprensible, por tanto, que esas ciudades de Oriente y Occidente siguiesen caminos paralelos. Braudel afirma que la urbanización es «el signo del hombre moderno»[67]. En cuyo caso, la modernidad empezó hace mucho tiempo, al menos en la Edad del Bronce, aunque desde entonces avanzó mucho. Braudel insiste en que las ciudades no eran islas, no estaban solas, sino que formaban parte de un amplio conjunto de relaciones, pues una de sus características era el comercio a larga distancia. Y en dicho comercio participaban una pluralidad de elementos de diferentes «civilizaciones», que no sólo intercambiaban «productos materiales», sino formas de crearlos, un proceso marcado por la transferencia de ideas. Suponiendo que se produjeron estos intercambios, lo cual parece evidente,

tenemos que hablar de civilizaciones «características» y del paralelismo entre ellas, como por ejemplo el surgimiento de ciudades en toda Eurasia, con la creación de una burguesía y de progresos artísticos más o menos similares (aunque también pudo haber una evolución paralela). Esto ocurre en la pintura, la literatura y la religión. El cristianismo viaja desde Oriente Próximo a Europa y Asia, lo mismo que el islam. El budismo va de la India a China y Japón y, de forma marginal, a Próximo Oriente. Los movimientos de estas grandes ideologías religiosas no se habrían efectuado sin cierta base común, sobre todo en lo concerniente a la urbanización[68].

Como se ha dicho antes, la perspectiva general de Braudel sobre las ciudades orientales las consideraba «enormes, parásitas, débiles y entregadas al lujo»[69]; eran residencias de funcionarios y nobles, no propiedad de los gremios y los comerciantes. En realidad, en las ciudades occidentales también residían nobles y funcionarios y no eran *propiedad* de los gremios ni de los comerciantes. Cuesta trabajo ver la diferencia. Las ciudades fueron «más libres» en zonas de Occidente, pero muchos cuestionan la ausencia de un control gubernamental superior, salvo en las «ciudades-Estado». La «libertad» se consideraba esencial para que desempeñase un papel efectivo (incluso para que existiese) una «burguesía», sin la cual no se producirían los cambios requeridos por el capitalismo. Los investigadores occidentales tienden a creer que la burguesía es un fenómeno exclusivamente europeo, como el cambio incesante que para Wallerstein constituye la esencia del «espíritu del capitalismo». Braudel admite que el Estado chino «consintió» a finales del siglo XVI, permitiendo que surgiese una burguesía «con inclinaciones empresariales»[70]. En China, el Estado consiente, mientras que en Occidente el crecimiento de la burguesía se considera natural. Mientras tanto, las características que Braudel subraya de los «mercados libres» occidentales, a saber, la industria organizada, los gremios, el comercio a larga distancia, las letras de cambio, las compañías mercantiles, la contabilidad[71], también existían en China y la India, como han señalado historiadores recientes, entre ellos Pomeranz y Habib[72]. La India tenía un complejo sistema mercantil en el que se efectuaban cambios de dinero, equivalentes a los de Occidente y en el que había *hundi* o letras de cambio.

«Desde el siglo XIV la India poseyó una economía monetaria de bastante vitalidad, que enseguida progresó hacia cierto capitalismo»[73]. Braudel contradice observaciones anteriores sobre el caótico sistema monetario indio, ya que este «cierto capitalismo» se reconoce como un «capitalismo de verdad»[74], con «mayoristas, rentistas del comercio y sus miles de auxiliares: los comisionistas, los intermediarios, los cambistas de moneda y los banqueros. En cuanto a las técnicas, posibilidades o garantías de intercambio, cualquiera de estos grupos de comerciantes se podía comparar con sus equivalentes occidentales». Esos rasgos no sólo estaban presentes en las ciudades, sino que aparecieron *antes* del renacimiento de las ciudades en la Europa del siglo XI. No obstante, Braudel sigue echando algo en falta. Puesto que, según él, no constituyen «una civilización característica», idea esencial para entender su tesis sobre la génesis europea del capitalismo, del verdadero capitalismo con sus «poderosas redes», distinto del «microcapitalismo» mucho más disperso[75].

En esto no hay ninguna confusión. Las «poderosas redes» a las que alude Braudel surgieron con el capitalismo industrial, aunque el comercio existía desde mucho antes. Pero Braudel subrayó siempre los progresos registrados entre los siglos XV y XVI, que supuestamente son «microcapitalistas». Es entonces cuando la cuestión de los «mundos libres» de las ciudades se relaciona con la generación del «capitalismo real». El problema surge porque mientras Braudel considera que la actividad capitalista existió en muchas sociedades anteriores, siente la necesidad de expresar el dominio de Europa en el siglo XIX en términos de la calidad de su capitalismo, o sea, del capitalismo real, y luego busca teleológicamente los factores distintivos de su formación, proceso que lo lleva a una serie de contradicciones. Pero en lo relativo a las condiciones preexistentes que condujeron al «verdadero capitalismo» en Occidente, en toda Eurasia se produce algo similar, aunque las condiciones se utilicen para establecer distinciones entre Oriente y Occidente. Las ciudades existieron en todas partes, pero las ciudades «verdaderas» sólo existieron en Occidente; sólo en ellas prevaleció la «libertad», una libertad necesaria para las empresas mercantiles y para el progreso de la producción.

Si se habla de un capitalismo generalizado, como hace Braudel, y se define como rasgo de todas las ciudades y de su comercio, el argumento sobre la exclusividad de Occidente pierde gran parte de su fuerza. Las ciudades posteriores y sus actividades surgieron de las anteriores en todas sus facetas, es decir, no sólo en el comercio y las manufacturas, sino también en la administración y la educación, todo lo cual se relaciona con los usos de la alfabetización y está sujeto a un proceso de desarrollo social (o de «evolución» social). Las ciudades como centros literarios, incluyendo la producción de literatura, de textos religiosos y de conocimientos textuales, fueron las últimas que contribuyeron de forma importante al surgimiento del capitalismo industrial en sus varios niveles sucesivos, apoyando el proceso de invención, de fabricación de productos y de intercambio. Las ciudades eran mucho más que centros para los mercaderes y su comercio, aunque éstos aseguraban su prosperidad económica.

El capitalismo financiero

Me centraré en el análisis de Braudel sobre el desarrollo del capitalismo. Ya hemos visto en este capítulo cómo separa la «vida material» que subyace bajo la economía de mercado del mundo del comercio y del mundo de las finanzas, «el dominio favorito del capitalismo»[76]. En esta ordenación jerárquica y cronológica del capitalismo, Braudel entiende que Europa va a la cabeza en ese tercer nivel del capitalismo financiero, es más, que es única. Hemos observado las contradicciones de la postura de Braudel con respecto a Europa y al resto de Eurasia. A veces las considera iguales, pero otras veces afirma que Europa iba por delante mucho antes de la Revolución industrial. En realidad, casi siempre se decanta por lo último. Alude a un capitalismo europeo que se diferencia de la actividad mercantil en que ocupó la «posición dominante en la cumbre de la comunidad comercial». El capitalismo le parece más restringido en otras partes. El capitalismo pleno o verdadero «invariablemente fue arrastrado por un contexto general más amplio, en cuyos hombros cabalgó hacia atrás o hacia delante»[77]. Parte del contexto general era el comercio a larga distancia que constituía «una máquina sin igual para la reproducción rápida y el

incremento del capital»[78], que el economista Dobb consideró fundamental para la creación de una burguesía mercantil[79]. En otras palabras, el capitalismo no sólo se ocupó del dinero y el crédito, sino también de las finanzas, del dinero que se reproduce[80].

Braudel asocia el capitalismo financiero emergente con las ferias, que para él son fenómenos puramente europeos: «En el siglo XVI el progreso se hizo desde *arriba,* bajo el impacto de la circulación de dinero y crédito a alto nivel, de feria en feria»[81]. Las ferias y mercados fueron vías de financiación de intercambios y de pago de cuentas y, naturalmente, funcionaron desde mucho antes y en otros lugares. Es evidente que las ferias tenían gran importancia en Occidente, no sólo por la venta de mercancías, sino también por las transacciones financieras que se realizaban, como en las de Champagne. Sin embargo, también existían en Oriente. Los tratados entre el sultán de Egipto y Venecia o Florencia incluso establecen «una especie de legislación para las ferias», «no muy distinta a las reglas que gobernaban las ferias de Occidente»[82]. El comercio en Oriente Próximo era tan vigoroso como en otros lugares. Las ciudades musulmanas «tenían más mercados… que ninguna ciudad de Occidente»[83]. Los mercaderes extranjeros contaban con barrios especiales en Alejandría y Siria, igual que en Venecia. En Alepo y Estambul, había *khanes* u hospederías para los europeos y para los comerciantes de Oriente. Las ferias eran fundamentales en otras partes del mundo. En la India solían combinarse con las peregrinaciones; en Oriente Próximo la peregrinación anual a La Meca coincidía con la mayor feria del islam. En Indonesia, los chinos participaban en ferias similares y su comercio a larga distancia «no era en ningún aspecto inferior al equivalente europeo»[84]. Al parecer, en la propia China las ferias «se vigilaban muy de cerca» y las controlaba «un gobierno ubicuo, eficiente y burocrático»; sin embargo, «los mercados eran relativamente libres». Esas ferias coincidían casi siempre con las festividades de los templos budistas o taoístas[85]. Por tanto, Braudel concluye, contradiciendo sus anteriores afirmaciones, que en el siglo XVI «las regiones pobladas del mundo, enfrentadas en términos numéricos, se nos antojan bastante similares, casi en situación de igualdad»[86].

Esa igualdad se extiende al hecho de que, en la esfera del comercio, en Oriente se producían cambios de forma constante, como en Occidente. La vida urbana y comercial se hallaba en perpetuo desarrollo. La cuestión de la convergencia no sólo atañía a los números, sino a la evolución social paralela de la economía, de la comunicación y de otros ámbitos de la actividad cultural. El abismo con respecto a Occidente apareció bastante tarde, pero constituye «el problema esencial de la historia del mundo moderno». ¿Ese abismo será significativo dentro de cincuenta años y, en caso de que no lo sea, hasta qué punto resulta «esencial»? Para Braudel, el verdadero despegue de Europa se produjo durante la Ilustración, a partir de 1720. Según él, «los dos rasgos sobresalientes del progreso occidental fueron, primero, el establecimiento de un mecanismo de comercio superior, y luego en el siglo XVIII, la proliferación de medios y arbitrios»[87]. Sin embargo, en China «la administración imperial bloqueó todo intento de crear una jerarquía económica» más allá del nivel más bajo de las tiendas y mercados. Siguiendo el punto de vista europeo predominante, los más parecidos a Europa fueron el islam y Japón. Braudel apenas habla de la producción, se centra en las finanzas. Sin embargo, toda la actividad mercantil y manufacturera, en China o en cualquier otro lugar, exigía una combinación de producción y distribución, aspectos que requerían una financiación considerable. Braudel reconoce que, al llegar a Oriente, los europeos encontraron un comercio a gran escala que no se limitaba a la venta de puerta en puerta, como había afirmado Leur[88]. Era mucho más importante de lo que la palabra implica. Muchos comerciantes tenían contratos con grandes accionistas; la *commenda* (una sociedad marítima) existió también en Oriente y en el Mediterráneo[89]. Los comerciantes orientales, entre ellos los persas y armenios, visitaban Venecia y comerciaban en términos similares[90]. Naturalmente, la producción, la distribución y la financiación ganaron en complejidad con el tiempo, tanto en Europa como en todas partes, pero Braudel pretende establecer una distinción categórica entre el capitalismo financiero y otras formas, que no nos parece satisfactoria.

Como hemos visto, según Braudel el «verdadero capitalismo» sólo se desarrolló en Europa y como mucho en Japón. Los motivos de un

crecimiento tan restringido fueron políticos e «históricos», y no económicos y sociales. Tenían que ver con las condiciones en las cuales las grandes familias burguesas acumulaban riqueza a largo plazo dentro de dinastías, cuyas raíces se hunden en la historia. En las conclusiones de su segundo tomo, Braudel critica a Weber y a Sombart por afirmar que cualquier explicación del capitalismo «debía relacionarse con la superioridad estructural de la "mente" occidental»[91]. Y se pregunta, ¿qué habría ocurrido si los juncos chinos *hubiesen* bordeado el cabo de Buena Esperanza en 1419, unos ochenta años antes que Gama? Sin embargo, el uso del término «juncos» representa cierta ambivalencia con respecto a los países que tenían juncos en vez de barcos. Afirma que había que afrontar el hecho de que «el capitalismo triunfó en Europa, brotó en Japón y fracasó en casi todas las demás partes», o no consiguió alcanzar la plenitud[92]. ¿A qué se refiere cuando habla de fracaso? La alusión a la singularidad de Japón tal vez fuese válida en la época en que escribió Braudel. Cuando su libro se tradujo al inglés, la situación de Oriente había cambiado de forma sustancial con la emergencia de los tigres asiáticos y con la amplia extensión de las economías, incluso en las zonas continentales de la India y China.

Braudel reconoció la vitalidad del comercio chino a larga distancia en el Fujian del siglo XVI, cuya próspera economía contrasta con el «estancamiento» del interior. Y así, «una cierta variedad de capitalismo chino… sólo alcanzaría sus verdaderas dimensiones si huía de los rígidos controles de la China continental»[93]. Ya que «en China el principal obstáculo era el Estado con su sofocante burocracia»[94]. En teoría, toda la tierra pertenecía al Gobierno (aunque la propiedad privada de la tierra se remontaba a la dinastía Han), e «incluso la nobleza dependía de la buena voluntad del Estado». Había patrullas de vigilancia en todos los pueblos. Sólo los mandarines «estaban por encima de la ley». El Estado tenía derecho a acuñar moneda, «y sólo el Estado podía acumularla». Por otro lado, los intelectuales fustigaban a los comerciantes si hacían alarde externo de riquezas. China tenía una floreciente economía de mercado, pero en los niveles superiores el Estado lo controlaba todo, «por tanto no había capitalismo, excepto entre ciertos grupos muy concretos»[95]. Muchas de

esas limitaciones no eran exclusivas de China y caracterizaban incluso a las sociedades «avanzadas» de Europa. Ni la intervención del Estado perjudicaba forzosamente el crecimiento de la economía. En Japón y, sobre todo, en la China contemporánea (como en la anterior), el Estado ha desempeñado un importante papel en el desarrollo de la economía.

Económicamente Oriente y Occidente han sido más o menos iguales, y en este punto el análisis de Braudel representa un gran avance frente a muchos «historiadores mundiales» precedentes, incluyendo a Marx y a Weber. Sin embargo, en el terreno político faltaba algo. Braudel utiliza el adjetivo «despótico» para aludir a China, la India y Turquía, pero nunca lo aplica a los Estados europeos, que son «absolutistas». En Oriente existieron comerciantes, pero no eran «libres» en el mismo sentido que sus equivalentes europeos; la palabra «libertad» surge sólo en el contexto de los habitantes de Europa. Pero no se reserva únicamente a los comerciantes. El sesgo occidental se ve de forma clara en afirmaciones como la siguiente: «Los únicos campesinos libres o casi libres vivían en el centro de Occidente»[96]. En cuanto al adjetivo «despótico», la distinción es categórica y suscita los problemas que se han señalado en el capítulo 4; en algunas sociedades, los campesinos se consideran libres y en otras no. También se cree que la libertad es una característica de la situación de los comerciantes occidentales, diferente a la de los orientales, tanto en las ciudades como en el campo en general. Pero investigaciones recientes sobre las ciudades asiáticas, como la de Rowe[97] en China o la de Gillion en la India[98], contradicen estas afirmaciones de índole weberiana, igual que la obra de Ho Ping-ti sobre el «capitalismo comercial» entre los comerciantes de sal de la China del siglo XVIII[99] o el estudio de Ching-heong Ng sobre el emporio portuario de Amoy en la costa, así como el de Chan[100] sobre los mandarines y los comerciantes. Los comerciantes tenían más libertad de movimientos de lo que admite Braudel, y todos los intelectuales no eran burócratas[101]. El campo y la ciudad se diferenciaban más de lo que indica Braudel; muchos investigadores han hablado de la «nobleza rural» como grupo, pero otros han detectado revueltas campesinas[102]. Lo que considero una descripción errónea de Braudel de la estructura social de estos países tiene mucho que ver con una correcta valoración de su situación económica.

No obstante, Braudel acepta que hubo una burguesía («más o menos») con la dinastía Ming y un «capitalismo colonial» en las Indias orientales. Pero precisa que el poder del Estado no experimentó el control de un régimen feudal como en Japón103. En este país hay una especie de «anarquía», como en la Europa medieval, rebosante de «libertades». En Japón el régimen no era totalitario, como en el caso de China, sino «feudal». «Por tanto [en Japón] todo se coaligó [por ejemplo, los símbolos de un mercado de valores regular] para producir algo parecido a un capitalismo precoz»104, que surgió de una economía de mercado con el desarrollo del comercio a larga distancia. Igual que en la India y en las Indias orientales, «estaban presentes los rasgos típicos de Europa: capital, mercancías, corredores de bolsa, comerciantes al por mayor, bancos, instrumentos de negocio, e incluso un proletariado artesano, talleres muy similares a manufacturas… trabajo doméstico para los comerciantes a través de intermediarios especiales… y en última instancia, comercio a larga distancia»105. Pero este «comercio de alta potencia» sólo existía en ciertos lugares y no estaba generalizado. Me pregunto, como Pomeranz, si eso se podía aplicar a entidades mayores o incluso a Gran Bretaña.

Para Braudel (como para la mayoría de los investigadores occidentales), el feudalismo «preparó el camino al capitalismo». A mi modo de ver, esa idea sólo refleja la cronología europea y carece de significado causal. Pero Braudel entiende que la administración feudal condenó a las familias comerciantes a una ciudadanía de segunda clase y tuvieron que luchar contra ese estatus, condenadas a la frugalidad, lo cual marcó el inicio del impulso hacia el capitalismo. En la India no había familias de ese tipo, y tampoco en China ni en el islam. El capitalismo necesitaba un mercado desarrollado, pero sólo surgió en cierto tipo de sociedades que «habían creado un ambiente favorable desde épocas anteriores»106. En estas sociedades existían jerarquías y dinastías que estimularon la acumulación de riquezas. ¿Acaso estas familias no se conocían en China, la India y el islam? No resulta creíble, según vemos en la descripción de la ciudad india de Ahmedebab y de muchas familias de Oriente Próximo. Existían familias de comerciantes y acumulaban riquezas. Braudel excluye dicha posibilidad porque excluye la posibilidad de que el «verdadero capitalismo» se

desarrollase en otros lugares. Los genes culturales se oponían a ello. Los orígenes del capitalismo se asentaban en los lejanos orígenes de las culturas. En otras palabras, y como hemos visto, los factores políticos o «históricos» eran más significativos que los económicos o los sociales y, desde luego, mucho más que los religiosos.

Como Occidente, otras sociedades también mantuvieron cierta coherencia a lo largo del tiempo; esto coincide con la idea que Braudel tiene de la «cultura» y que sugiere que la vida siempre ha sido igual, inalterable, al menos en Oriente. China siempre tuvo mandarines, la India un sistema de castas, y Turquía sus *sipahis* o caballeros107. Afirma que «el orden social se reprodujo de forma constante y monótona, en consonancia con las necesidades económicas básicas»; la cultura (o civilización) se prolonga en el tiempo, sobre todo a través de la religión, y «llena los huecos del tejido social»108. Sin embargo, Europa era «más móvil» y más abierta al cambio, un rasgo que se atribuye de nuevo a la «cultura» o a la «mentalidad». Es cierto que en muchos ámbitos el cambio fue más rápido a partir de la Revolución industrial, pero retrotraer esta capacidad en el tiempo cultural es un enfoque ahistórico que pasa por alto la evidencia.

Braudel reconoce el paralelismo anterior en los progresos del comercio y las finanzas en otros lugares, por ejemplo en el islam. «En todo el islam había gremios artesanos y los cambios que experimentaron (los maestros de oficios, el trabajo doméstico y el trabajo artesano fuera de las ciudades) se parecen demasiado a lo que ocurrió en Europa para no haber sido producto de la lógica económica»109. En el trabajo hubo una evolución social paralela y una interacción. Aunque China trató de prohibir el comercio con el extranjero durante un periodo limitado, en parte por razones estratégicas, siguió existiendo un enorme mercado interior. «Los comerciantes y los banqueros de la provincia de Shanxi recorrían toda China.» Otros viajaban al extranjero. «En la costa sur (sobre todo en Fujian) hubo otra red china, que llegó a Japón y a las Indias orientales, constituyendo una economía china en el extranjero que durante muchos años adoptó la forma de expansión colonial»110. El comercio exterior de la India también se extendió ampliamente mucho antes de la aparición de los barcos europeos; sus banqueros estaban presentes «en gran número» en Isfahán, Estambul,

Astracán e incluso en Moscú. La apertura del comercio atlántico marcó una importante diferencia, pero el comercio ya era muy activo en Eurasia. Y el de Oriente no difería sustancialmente del de Occidente.

Estos comerciantes restablecieron los estrechos contactos con Europa que habían existido antes de la caída del Imperio romano y que habían institucionalizado un «capitalismo inicial». Europa se volvió a abrir tras la caída del Imperio. Desde finales del primer milenio de la era cristiana, Venecia construyó una flota mercante para su comercio con el Mediterráneo oriental, con Asia, y principalmente con el Oriente Próximo musulmán, adonde llegaba el comercio desde China. Venecia desarrolló el comercio y la marina al mismo tiempo. El arsenal en el que se construían los barcos se fundó en torno al año 1100, pero el verdadero crecimiento comenzó con el nuevo arsenal, fundado en el año 1300. La palabra «arsenal» era de origen árabe y había lugares similares en todo el Mediterráneo, incluida Turquía, que competían unos con otros. Durante los tres siglos siguientes, Venecia construyó los mejores buques de guerra, sobre todo las galeras ligeras *(galea sottile),* apoyadas por un pequeño número de galeras más grandes *(galea grossa).* El arsenal adquirió el monopolio de la construcción de barcos para el Estado. Se construyó un gran número de barcos, que conformaban la mayor flota de todo Occidente, con cien galeras ligeras y doce grandes, lo cual explica la importante contribución de Venecia a la batalla de Lepanto contra los turcos en 1571. Este arsenal, y empresas similares en Oriente, demuestran que aspectos que solemos considerar producto de la Revolución industrial ya existían mucho antes y no sólo en Europa.

Para construir tantos barcos, el arsenal tenía un sistema de producción continua con «una de las mayores concentraciones de trabajadores del mundo en esa época»[111], entre dos mil y tres mil empleados. A partir de 1360 había una distinción jerárquica de la mano de obra, con una elite profesional que recibía un salario; el resto cobraban cada semana y dependían de maestros artesanos en un régimen que les daba considerable «libertad». Zan la ha descrito como una «organización híbrida», «moderna y premoderna al mismo tiempo, en la que las relaciones laborales estaban interiorizadas [en la organización] según un modelo de producción

capitalista, aunque no existía un control absoluto de la mano de obra»[112]. Esa situación presentaba obvios problemas de coordinación y organización. Las operaciones a gran escala que emplean a gran número de obreros exigen una jerarquía, especialización, previsiones, cálculo de costes y habilidades organizativas. En los inicios de la Europa moderna, estas características se asociaban a los arsenales, que destacaban entre todas las empresas de tipo fabril[113]. Lo fundamental no es que vemos surgir la «gestión empresarial» en Venecia antes de la aparición de lo que se denominó la «mano visible» en Estados Unidos durante el siglo XX[114], sino que con la complejidad de la actividad industrial, que se inició en la Edad del Bronce, asistimos al desarrollo gradual de habilidades y al crecimiento de la producción colectiva. En lo referente a Venecia, debe advertirse que cualquier establecimiento que construyese un número elevado de barcos, sobre todo grandes navíos, fuese en Turquía, la India o China, tendría que afrontar problemas de esa índole. Nadie «inventó» la gestión empresarial, aunque en Venecia se desarrollaron procesos de producción cada vez más complejos. Como hemos visto en el capítulo 4, el arsenal de Venecia no era un caso único; se trataba de una manifestación de la actividad, más que de la cultura.

El hecho se inscribe en la historia del desarrollo del «capitalismo verdadero» en Europa, que se tiende a considerar basado en ventajas anteriores, en desigualdades previas. Con respecto a la propuesta de Braudel de estructurar la sociedad en «conjuntos» o «sectores», entiende que la situación global es más fácil de observar en Europa, «mucho más adelantada que el resto del mundo», puesto que «una economía rápidamente desarrollada se impuso a otros sectores en torno a los siglos XI o XII, y de forma muy clara a partir del siglo XVI»[115]. En el siglo XI, Braudel alude a los progresos de comercio, de las ciudades, del «feudalismo», a partir de *l'an mille,* el nuevo milenio[116]. En el siglo XVI se producen las actividades de «las grandes compañías mercantiles» de Holanda e Inglaterra que crearon emporios monopolísticos en algunas zonas del norte del globo. En el siglo XVI surgió «una nueva clase», una «burguesía que nacía del trasfondo del comercio»[117] y que estaba ascendiendo «por su propio mérito a los lugares más altos de la sociedad contemporánea». Sus miembros

sobrevivieron como capitalistas unas cuantas generaciones y, luego, se convirtieron en los *grands bourgeois* vinculados a la cultura humanista del Renacimiento, preludio de la Ilustración[118], que dirigía su «ideología revolucionaria» contra «los privilegios de una clase aristocrática ociosa»[119]. Por tanto, «la expansión económica se produjo en medio de un complejo de fuerzas en conflicto entre la Edad Media y el siglo XVIII, trayendo consigo el capitalismo»[120]. Fuera de Europa la situación era distinta, puesto que el Estado «se había dedicado a ejercer intolerables presiones durante siglos»[121]. Habría que esperar a la Europa del siglo XV para que el Gobierno se embarcase en una «decidida expansión» y crease el primer «Estado moderno». En el resto del mundo imperaban las antiguas normas. «Únicamente Europa fue innovadora en política (pero no sólo en política)»[122]. Se trata de una afirmación profundamente eurocéntrica que desprecia los logros políticos de otras áreas; se apoya más en las palabras de los comentaristas (los filósofos políticos) que en el análisis empírico de los sistemas políticos reales.

El argumento de Braudel admite manifestaciones capitalistas menores en otras partes, pero Europa siempre se distinguió por algo especial que produjo el «verdadero capitalismo». Destaca en la economía y en los progresos sociales en general «una tendencia a estar sincronizados en toda Europa», lo cual no ocurrió en otras partes (aunque habría que tener en cuenta el tamaño de la entidad)[123]. Pero dadas las estrechísimas relaciones (recíprocas) que Europa mantuvo con Oriente Próximo, ¿se puede decir que los otros progresos no estaban «sincronizados»?[124]. Y si lo estuvieron en el caso de Oriente Próximo, ¿por qué no en el resto de Asia? La opinión de Braudel, que a veces pasaba por alto la reciprocidad del comercio, era que básicamente carecían de cierto factor histórico y político. En otras palabras, el pasado más distante, y tal vez la cultura, hicieron que el capitalismo fuese inevitable en Europa e imposible en el resto del mundo. Esto tiene que ver con un problema general de enfoque teórico. En primer lugar, Braudel establece una firme distinción entre las capas de la economía. Semejante división tiene un valor heurístico, pero produce una separación demasiado drástica entre el capitalismo pleno y el mercado. La economía de mercado casi parece «natural»[125]; y sólo en ciertas partes la acompañó «una

economía global que se apodera de esas humildes actividades desde arriba, las reconduce y las somete a su arbitrio». El capitalismo pleno se convierte así en europeo.

En segundo lugar, Braudel cree en los ciclos (movimientos repetitivos), no sólo como instrumentos analíticos, sino como factores causales, lo cual subraya su obsesión con la continuidad, la repetición y la «cultura». Habla de un historiador que niega el papel de los ciclos de Kondratieff, a saber, los movimientos repetitivos en la historia de duración definida. Cuestionando siempre sus propias premisas, se pregunta: «¿Acaso podemos creer que la historia humana obedece a ritmos dominantes que la lógica corriente no puede explicar? Me inclino a pensar que sí»126. Por mi parte, soy más partidario de la lógica y digo rotundamente que no. De todas formas, no queda claro cómo encaja una perspectiva cíclica con la evolutiva que sigue Braudel.

Su argumento general sobre el desarrollo es que «el capitalismo ha sido *potencialmente* visible desde los albores de la historia»127. ¿Qué importancia concedemos a ese «potencialmente»? Braudel considera que en Europa el surgimiento de las ciudades fue tal vez el primer indicador de una potencialidad que se convertía en posibilidad. En el siglo XIII ya se produjeron progresos comerciales e industriales, incluida la banca. A diferencia de muchos investigadores, como hemos visto, Braudel está dispuesto a reconocer capitalismo en otras economías y en épocas anteriores. Sin embargo, muy pocas zonas facilitaron la reproducción del capital necesario para el «verdadero» capitalismo. Percibe el capitalismo pleno no como algo racional, sino casi como «la conducta irracional de la especulación»128. El capitalismo occidental fue distinto: a largo plazo creó «un nuevo estilo de vida y nuevas formas de pensar»129, prácticamente una nueva civilización, no en la época de la Reforma protestante, sino desde el Renacimiento católico. La Florencia del siglo XIII era «una ciudad capitalista»130, igual que otras ciudades como Venecia, pero debido al intercambio más que a la producción. En el siglo XVIII, Europa se dedicaba más al comercio que a la industria o a la agricultura que generaba dinero a gran escala, pero naturalmente había que tener algo con que comerciar, pues de ahí salían los beneficios131.

Según Braudel, la participación en este nivel global superior de capitalismo (europeo), en el que no siempre había una actividad competitiva directa (sino que muchas veces era de índole monopolística), exigía a los capitalistas trabajar con grandes sumas de dinero[132]. El desarrollo de los monopolios no fue, como afirmaba Lenin, característico de la última fase «imperialista» del capitalismo, ya que aparece mucho antes. Pero en el pasado el monopolio «sólo ocupaba una estrecha vía de la vida económica»[133]. Braudel está pensando en el capitalismo financiero, que incluye la negociación de acciones y valores, lo cual representa para él la copa del árbol económico. Por otro lado, gran parte del comercio conllevaba cierta flexibilidad en los cargamentos y los destinos. Sin duda, como demuestran la industria y los intercambios, se necesitaba una nueva financiación, más compleja. Y en este punto la producción y la distribución de mercancías cobraron cada vez mayor importancia.

La secuencia temporal del capitalismo

¿Cuándo apareció en Europa este tipo de «capitalismo» real? Algunos historiadores identifican el inicio del capitalismo en Europa con la apertura del Mediterráneo occidental por obra del comercio de Venecia con Oriente, que había cobrado fuerza en el nuevo milenio. Este avance se vio bloqueado por el gran contratiempo que sufrió Europa con la peste negra del siglo XIV. Inglaterra no se recuperó plenamente de la peste hasta finales del siglo XV. En esa época, y en respuesta al crecimiento demográfico, los pequeños propietarios rurales, los dueños de los rebaños de ovejas, los fabricantes de tejidos de las ciudades y los grandes comerciantes produjeron lo que se ha calificado de revolución social y económica. La exportación de lana cruda dejó paso a la exportación de tejidos fabricados en casa, realizados sobre todo por productores rurales, y luego enviados a Europa. Cuando Enrique VII subió al trono, los Merchant Adventurers, un gremio de exportadores de tejidos de Londres, controlaba el mercado entre Londres y Amberes (anteriormente Brujas) y desbancó a los Staplers que comerciaban con lana cruda. En 1496 se habían convertido en una organización estatutaria que ejercía un monopolio legal. Como consecuencia de su crecimiento,

aumentaron los rebaños, proliferaron los vallados, y los banqueros italianos se instalaron en Londres. Los terratenientes asumieron un papel distinto en la vida económica. El cambio recibió el estímulo del crecimiento del comercio, primero de las materias primas para los textiles, y luego de los propios textiles, pasando a un segundo plano la producción agraria de alimentos. Ese comercio de productos textiles con Flandes y Holanda, y desde allí con Italia, fue de fundamental importancia para la recuperación de Europa pues produjo los bienes que Oriente precisaba y al mismo tiempo potenció la importación de textiles orientales a Europa, sobre todo seda y algodón. Posteriormente, el continente adaptó sus manufacturas a las condiciones locales para sustituir las importaciones e inició lo que se ha dado en llamar Revolución industrial.

Muchos sitúan el progreso económico de Europa en fechas posteriores. Para Braudel, la economía europea fue la matriz del verdadero capitalismo, pero la secuencia temporal es distinta, pues se desarrolló mucho antes. En las primeras ciudades de Europa, los rasgos del capitalismo moderno existían en embrión[134]. Esas ciudades-Estado eran «manifestaciones modernas», «adelantadas a su época». El inicio de la primera economía europea de alcance mundial se sitúa en torno a 1200, con la reocupación del Mediterráneo por los barcos y comerciantes de Italia, sobre todo de Venecia[135]. Braudel afirma que los cruzados representaron un gran estímulo. Italia no destacó como centro comercial hasta después de las Cruzadas del siglo XIV. Las campañas de los cruzados dieron lugar a las ciudades amuralladas que separaban el campo de la ciudad, cuya creación fue potenciada por los contactos con el islam y Bizancio. Por ejemplo, el ascenso de los Amalfi en el sudoeste de Italia se ha achacado a los privilegiados contactos de la ciudad con el mundo islámico, donde existían otras «ciudades-Estado».

Evidentemente, el desarrollo de las finanzas fue fundamental para el «capitalismo financiero». Se ha dicho que uno de los pocos rasgos de la economía que no procedían de la época clásica era la idea de deuda nacional. La deuda constituyó el eje de la «revolución financiera» en Gran Bretaña y sirvió para atraer capital, sobre todo destinado al comercio ultramarino. El capitalismo siempre se situó en el sector de la economía que

participaba en los aspectos más activos del comercio internacional[136]. «El capital se reía de las fronteras»[137]. Como hemos visto, la importancia que Braudel concede al crédito, al intercambio y a las finanzas como características esenciales del capitalismo avanzado le lleva a no prestar atención a la producción, ni siquiera a la Revolución industrial, la época de la maquinaria por excelencia, aunque dedica el penúltimo capítulo de su ingente obra a dicho proceso. Sugiere sin demasiado entusiasmo que la producción industrial de Europa se quintuplicó entre 1600 y 1800, o sea bastante antes de la llamada Revolución, una premisa que volveremos a ver en el análisis de Wrigley[138]. Gran parte de esa producción a gran escala se lanzó con la ayuda de subsidios y monopolios, situación que no cambió hasta la época de la mecanización, y por tanto estaba vinculada como la deuda nacional a las actividades del Estado-nación (aunque paradójicamente se basaba en el comercio internacional). Pero, sin duda, el incremento de la producción contribuyó a potenciar la cultura del consumo, algo que se reconoce cuando el abaratamiento de la fabricación de mercancías en el norte se describe como «la victoria del proletariado», que contribuyó al potente ascenso de Ámsterdam y de los países protestantes[139].

Hay que añadir que para Braudel la Revolución industrial no sólo significaba un aumento de la tasa de ahorro y de la inversión en tecnología, sino que se trataba de «un proceso global e indivisible»[140]. Esa complejidad que subraya dificulta el traslado del capitalismo a otras partes del mundo. Para participar en dicho proceso, el tercer mundo contemporáneo, considerado en conjunto, tendrá que «derribar el orden internacional existente», y antes sólo era factible «en el centro» de «una economía abierta al mundo», es decir, en Europa. Braudel afirma que la mecanización asociada a la Revolución se inició en Europa en los siglos XIII o XIV, y el antecedente sería la industria minera alemana, cuya dependencia de la maquinaria queda de manifiesto en la obra de Agrícola, *De Re Metallica*. Italia fue la siguiente. Experimentó una revolución demográfica, desarrolló los primeros «Estados territoriales» (a principios del siglo XV), y en la zona de Milán se produjo una revolución agraria con el desarrollo de la irrigación y de la «agricultura intensiva» antes que en Inglaterra y

Holanda. Milán habría avanzado mucho más en el camino hacia el capitalismo si hubiese tenido un mercado externo. Sin embargo, Inglaterra, retrasada con respecto a Francia en el siglo XVI, tuvo acceso al carbón como fuente de energía que permitió a las grandes fábricas producir para un mercado más amplio (exterior más que interior) e innovar la producción. Pero las innovaciones no eran exclusivas de Occidente, que adaptó muchos aspectos de Oriente, donde la mecanización y la industrialización ya habían empezado y donde la agricultura era muy avanzada en muchos lugares.

En resumen, Braudel demuestra cierta indecisión en la secuencia temporal del capitalismo y en la referencia a la producción o a la financiación requerida para la elaboración y el intercambio de mercancías. Sobre la periodización, el capitalismo está extendido, pero el «verdadero capitalismo» es exclusivo de Occidente en época posterior, aunque sus raíces hay que buscarlas mucho antes. La incertidumbre de Braudel refleja las divergencias entre los historiadores occidentales. Marx situó el inicio del capitalismo en la Europa del siglo XIII, mientras que Wallerstein optó por el siglo XVI. Para Nef, la Revolución industrial comenzó en Inglaterra en el siglo XVI, cuando la industrialización era algo «endémico» en el continente. Algunos, como Charles Wilson y Eric Hobsbawm, identifican el inicio con la restauración de la monarquía inglesa en 1660. La perspectiva habitual considera el siglo XVIII como el punto clave del capitalismo de la Revolución industrial, siendo el factor más relevante la mecanización, el desarrollo de la tecnología que Marx consideró tan importante, sobre todo para la industria del algodón con la producción masiva y el comercio extensivo.

La periodización del inicio de la ventaja europea es, de ese modo, objeto de grandes desacuerdos entre los historiadores económicos. También su localización, pues ambos aspectos van unidos. En un libro reciente, el geógrafo económico Wrigley[141] afirma que a principios del siglo XIX Inglaterra se diferenciaba mucho de sus vecinos continentales, era más rica, crecía más rápido, estaba más urbanizada y dependía menos de la agricultura. Utilizando técnicas de estimación de la renta nacional y asumiendo el concepto de despegue de Rostow entre 1783 y 1802, el crecimiento antes de 1830, la época del ferrocarril, fue bastante lento, a

pesar del comportamiento conjunto de la economía en términos globales. Por tanto, Wrigley entiende que la divergencia de Inglaterra se produjo mucho antes de lo que se cree y que en torno a 1700 ya se distanciaba de sus rivales. Según él, dicha ventaja no se debió a la Revolución industrial, puesto que desde 1760 sólo hubo lentos brotes de crecimiento, sino que se basaba en un avance mayor en los dos siglos anteriores. Ese crecimiento fue consecuencia del éxito en la expansión de las posibilidades inherentes a lo que Wrigley denomina una «economía orgánica» avanzada, en la que los artefactos materiales se hacían con materiales animales o vegetales142 (que asimismo proporcionaban la energía), y el paso a una economía inorgánica (o sea, basada en el carbón y en los combustibles fósiles).

Esa visión anglocéntrica tropezó con detractores. Según De Vries y Van der Woude fueron los holandeses los que desarrollaron la primera economía «moderna» (capitalista) en la época dorada que se extiende entre mediados del siglo XVI y aproximadamente 1680. En esta dinámica expansión no sólo participaron la industria y el comercio, sino también la agricultura. Se produjo un rápido crecimiento urbano y una transformación de la estructura profesional que se adelantó a Inglaterra unos ciento cincuenta años143, proceso alentado por una excelente estructura de transportes (principalmente acuáticos) y por una energía barata (sobre todo de turba, «inorgánica»). A finales del siglo XVII se produjo un periodo de estancamiento, ya que la economía moderna no es autosuficiente, según estos autores. Por su parte, Wrigley entiende que en Inglaterra el crecimiento fue exponencial y que se produjo una divergencia radical cuando se pasó de una economía de base orgánica a otra de base inorgánica.

En estas perspectivas nacionalistas, primero los holandeses y luego los ingleses desarrollaron economías «orgánicas» avanzadas que no eran autosuficientes en cuanto al crecimiento y, luego, se transformaron en inorgánicas. Sin embargo, dichas economías no fueron las primeras de Europa que dieron el paso hacia la mecanización, como vemos en la historia de la producción de seda en Lucca, por no hablar de la organización fabril en la construcción de barcos y cañones en los arsenales del Mediterráneo; en otras palabras, Italia las precedió en ese y otros aspectos. Y como en el caso de China y Oriente Próximo se utilizó la potencia del agua para

producir energía no sujeta a las restricciones orgánicas de la quema de madera. Por ejemplo, el empleo del agua en la fabricación del papel otorgó a la lluviosa Europa ventajas sobre Oriente Próximo que dieron lugar a una producción de papel más eficaz y a que se exportase, en vez de importarse. Sin embargo, China empleó la potencia del agua y de los combustibles fósiles (en altos hornos) mucho antes que Inglaterra y Europa; y en otras partes se apreciaban también rasgos de la economía inorgánica. O dicho de otra forma, el capitalismo estaba ya arraigado, igual que la mecanización e incluso la industrialización. En cuanto a la intensificación de la agricultura en Holanda e Inglaterra en época «preindustrial», fenómenos semejantes ocurrieron en Italia y, como señala Pomeranz144, en otras zonas concretas fuera de Europa, recordándonos que deberíamos tener cuidado con el crecimiento global basado en unidades políticas nacionales (como nos advierte Wrigley para el caso de Gran Bretaña o Inglaterra) y centrarnos preferentemente en regiones concretas y, me atrevo a añadir, en épocas concretas, puesto que hubo muchas variaciones. El próspero mezzogiorno de los periodos islámico y normando se ha convertido en la atrasada Italia de la mafia. Cuando los países del litoral del Atlántico norte irrumpieron en la escena, se dedicaron a la exportación de textiles «orgánicos», de lana y luego de prendas de lana, desde Gran Bretaña a Flandes o al norte de Francia y más tarde a Italia. Desarrollaron el comercio costero en el mar del Norte y en el Mediterráneo, donde había mayor actividad en esa época.

Semejantes oscilaciones entre regiones no se deben a la ley de los rendimientos decrecientes formulada por Ricardo. Las economías agrarias no existen aisladamente, al menos desde la Edad del Bronce, cuando a los progresos en ese ámbito contribuyó el crecimiento de las ciudades y el comercio, que a su vez estimuló la agricultura. Las oscilaciones se produjeron por una serie de factores, y si bien el crecimiento no fue sostenible a corto plazo, si lo fue a largo plazo. La oscilación también se registró en las economías industriales individuales, donde el dominio del crecimiento inglés cedió paso primero a Alemania y luego a Estados Unidos, que explotaron sus ventajas particulares. Lo mismo ocurre actualmente con China. Los elementos esenciales son la competición y la ventaja.

La mayoría de los historiadores occidentales, incluyendo a los que como Weber y Braudel estudian el problema comparativamente, tras considerar datos de distintas sociedades acaban donde empezaron, viendo a Europa como la «verdadera» cuna del capitalismo, mucho antes de la Gran Divergencia. Resulta comprensible si lo que se examina es la situación de Europa en el siglo XIX, pues existía una indudable ventaja comparativa. Pero retrotraer esa ventaja a principios de la Edad Moderna y a la época medieval es despreciar los logros económicos, tecnológicos, educativos y comunicativos que alcanzaron otras sociedades incluso en las primeras etapas del «capitalismo». El resultado es la apropiación del carácter global y del espíritu del capitalismo (o del «verdadero» capitalismo en el caso de Braudel) y su asignación exclusiva a Occidente, o más aún a un integrante de Occidente, Inglaterra u Holanda.

En las conclusiones del capítulo 4 analicé la validez del concepto «Estados tributarios», aplicado a toda Eurasia, y de la idea de un desarrollo continuo desde la revolución urbana de la Edad del Bronce. Habría que considerar el crecimiento económico durante esos cinco mil años. Me refiero al desarrollo de las civilizaciones urbanas, al incremento de la producción de bienes e ideas y, por tanto, del capitalismo mercantil. Naturalmente, hubo incrementos en todos esos campos, cuyo ritmo fue acelerado por los cambios en las comunicaciones que culminaron en los medios electrónicos. Entre todos los progresos, el más significativo para el futuro fue la creciente industrialización que caracterizó la etapa final del siglo XVIII en Gran Bretaña. Pero la industrialización, la mecanización y la producción masiva se desarrollaron, al principio lentamente, en otras partes de Eurasia: en China con los textiles, la cerámica y el papel; en la India con el algodón, y posteriormente continuaron en Europa y en Oriente Próximo, añadiéndose la producción de armas de destrucción, elaboradas en grandes cantidades en fábricas organizadas según criterios modernos (con capital privado y estatal), en fundiciones y en arsenales de toda la región. Ése es el tipo de esquema de desarrollo a largo plazo que debemos manejar en el caso de Eurasia.

Al poner en duda la relevancia de una periodización específicamente europea de la Antigüedad, el feudalismo y el capitalismo, vemos un

desarrollo a largo plazo (a veces rápido y a veces lento) de las culturas urbanas durante la Edad del Bronce hasta la Edad del Hierro, un florecimiento de las culturas clásicas y mediterráneas, así como de China y de otros lugares, un derrumbamiento de Europa occidental, el avance lento pero continuo de China, la renovación gradual de las ciudades de Occidente y su comunicación constante con Oriente, con el consiguiente crecimiento de la actividad mercantil y de las culturas urbanas. Esas culturas mercantiles diversificaron sus productos y mecanizaron sus métodos de producción, alcanzando la producción en masa y la exportación e importación masivas. Pero todo ese proceso se puede describir sin adoptar la noción decimonónica del surgimiento del capitalismo como una etapa concreta del desarrollo de la sociedad mundial, prescindiendo así de la supuesta secuencia de periodos de producción restringidos a Europa. Semejante visión evita la periodización europea y sus aspiraciones a la superioridad a largo plazo.

Por tanto, el estudio de Braudel nos lleva a preguntarnos si necesitamos realmente el concepto de capitalismo, que inclina el análisis en una dirección eurocéntrica. De hecho, Braudel habla de una actividad mercantil extendida y de sus concomitancias, que acaba por imponerse a la sociedad. Para ello es necesario reinvertir los beneficios en medios de transporte (barcos) o de producción (telares), pero el proceso también se vive en muchas sociedades agrarias. La fase del denominado capitalismo financiero es una extensión de esta actividad. Y así, ¿por qué no prescindimos de ese término peyorativo que data de la Inglaterra del siglo XIX y reconocemos el elemento de continuidad en el mercado y en las actividades de la burguesía desde la Edad del Bronce hasta épocas recientes?

1 El ensayo de Weber sobre la comparación, traducido con el título de «La objetividad cognitiva de la ciencia social y de la política social», constituyó la presentación del nuevo consejo editorial de la revista *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*. En él explicaba que la diferencia que veía entre las ciencias naturales y las «culturales» radicaba en que «el significado de los hechos culturales presupone una *orientación de valores* ante esos hechos. El concepto de cultura es un *concepto de valor*. La realidad empírica se convierte en “cultura” para nosotros cuando la relacionamos con nuestras ideas y valores» (Weber, 1949, p. 76). Su postura se basa en la necesidad de hacer una «distinción insalvable» entre «conocimiento empírico» y «juicios de valor» (Weber, 1949, p. 58).

Ambos temas son importantes a la hora de reflexionar, aunque «esos “valores” superiores que subyacen bajo el interés práctico son y siempre serán decisivos para determinar el centro de atención de la actividad analítica en la esfera de las ciencias culturales». Pero lo que sirve para nosotros, «debe servir también para los chinos» (Weber, 1949, p. 58).

2 M. Weber, 1949, p. 139.

3 *Ibid.,* pp. 80-81.

4 E. B. Tylor, 1881.

5 T. Parsons, 1937.

6 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 238.

7 I. Wallerstein, 1974.

8 J. Goody, 2004, cap. 1.

9 F. Braudel, 1981 [1979].

10 *Ibid*.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 24.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.,* p. 241.

15 *Ibid.,* p. 247.

16 *Ibid.,* p. 249.

17 *Ibid.,* p. 187.

18 *Ibid.,* p. 199.

19 *Ibid.,* p. 206.

20 *Ibid.,* p. 285.

21 *Ibid.,* p. 288.

22 *Ibid.,* p. 312.

23 F. Bray, 2000.

24 J. Say, 1829.

25 F. Braudel, 1981, p. 314.

26 *Ibid.,* p. 316.

27 *Ibid.,* p. 323.

28 *Ibid.,* p. 324.

29 Como ha señalado C. Poni, 2001a y 2001b.

30 F. Braudel, 1981, pp. 430 y 435.

31 J. Goody y S. W. D. K. Gandah, 2002.

32 F. Braudel, 1981, p. 293.

33 *Ibid.,* p. 294.

34 *Ibid.,* p. 338.

35 *Ibid.*

36 F. Braudel, 1984, p. 288.

37 *Ibid.,* p. 304.

38 J. M. Hobson, 2004, pp. 201 y ss.

39 F. Braudel, 1981, p. 339.

40 L. White, 1962.

41 F. Braudel, 1981, p. 375.

42 *Ibid.,* p. 376.

43 *Ibid.,* p. 440.

44 *Ibid.,* p. 402.

45 *Ibid.,* p. 448.

46 *Ibid.,* p. 450.

47 *Ibid.,* p. 452.

48 *Ibid.,* p. 454.

49 *Ibid.,* p. 457.

50 *Ibid.,* p. 415.

51 *Ibid.,* p. 462.

52 *Ibid.,* p. 490.

53 *Ibid.,* p. 497.

54 S. D. Goitein, 1967.

55 F. Braudel, 1981, p. 510.

56 *Ibid.*

57 *Ibid.,* p. 479.

58 *Ibid.,* p. 511.

59 *Ibid.,* p. 512.

60 W. Sombart, 1930.

61 F. Braudel, 1981, p. 514.

62 *Ibid.,* p. 515.

63 *Ibid.,* p. 519.

64 *Ibid.,* p. 524.

65 J. Goody, 1996, p. 138.

66 Sin embargo, también en los pueblos hubo actividad capitalista, sobre todo porque proporcionaban agua para los molinos y mano de obra para manejarlos, como ocurrió en el siglo XIX en el sur de Francia o en el este de Estados Unidos.

67 F. Braudel, 1981, p. 556.

68 El problema de la explicación interaccionista de la evolución social es que olvida los progresos paralelos en el Nuevo Mundo, comparativamente aislado, que también desarrolló una civilización urbana. La interacción es importante, pero también hemos de explicar la lógica de los progresos internos. Está claro que es lo que ocurrió en algunas actividades comerciales y artísticas.

69 F. Braudel, 1981, p. 524.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.,* p. 512.

72 K. Pomeranz, 2000; I. Habib, 1990.

73 F. Braudel, 1984, p. 124.

74 *Ibid.,* p. 486.

75 *Id.,* 1981, p. 562.

76 *Ibid.,* p. 24.

77 *Id.,* 1984, p. 374.

78 *Ibid.,* p. 405.

79 M. Dobb, 1954.

80 A pesar de esta tendencia, gran parte de las riquezas iniciales de Europa se destinaron a actividades religiosas y no a inversión en tierras.

81 F. Braudel, 1982, p. 135.

82 *Ibid.,* p. 128.

83 *Ibid.,* p. 129.

84 *Ibid.,* p. 130.

85 *Ibid.,* p. 131.

86 *Ibid.,* p. 134.

87 *Ibid.,* p. 136.

88 J. C. van Leur, 1955.

89 O. R. Constable, 1994, pp. 67 y ss.

90 F. Braudel, 1984, p. 124.

91 *Ibid.,* p. 581.

92 *Ibid.,* pp. 581-582.

93 *Ibid.,* p. 582.

94 *Ibid.,* p. 586.

95 *Ibid.,* p. 589.

96 *Id.,* 1984b, p. 40.

97 W. T. Rowe, 1984.

98 K. L. Gillion, 1968.

99 Ho Ping-ti, 1954.

100 W. K. K. Chan, 1977.

101 Véase Ching-Tzu Wu, 1973.

102 Por ejemplo, J. Chesneaux, 1976.

103 Aunque el Partido Comunista dijo en 1928 que China tenía un régimen semifeudal y semicolonial (T. Brook, 1999, pp. 134 y ss.), el feudalismo se asoció con la idea de «soberanía parcelada» y se consideró una fase precapitalista universal.

104 F. Braudel, 1984, p. 592.

105 *Ibid.,* p. 585.

106 *Ibid.,* p. 600.

107 *Id.,* 1984b, p. 61.

108 *Ibid.,* p. 86.

109 *Id.,* 1982, p. 559.

110 *Id.,* 1984, p. 153.

111 L. Zan, 2004, p. 149.

112 *Ibid.*

113 E. Concina, 1987.

114 A. D. Chandler, 1977.

115 F. Braudel, 1984, p. 460.

116 G. Duby, 1996.

117 F. Braudel, 1984, p. 478.

118 *Ibid,* p. 487.

119 *Ibid.,* p. 504.
120 *Ibid.,* p. 561.
121 *Id.,* 1982, p. 514.
122 *Ibid.,* p. 515.
123 *Id.,* 1984, p. 477.
124 Peter Burke señala que según Braudel la población creció y disminuyó en los inicios de la Europa moderna más o menos al mismo tiempo que en China, Japón y la India, lo cual indica la posibilidad de una sincronización en otros ámbitos.
125 F. Braudel, 1984, p. 38.
126 *Ibid.,* p. 618.
127 *Ibid.,* p. 620.
128 *Ibid.,* p. 577.
129 *Ibid.,* p. 578.
130 *Ibid.*
131 *Ibid.,* p. 428.
132 *Ibid.,* p. 432.
133 *Ibid.,* p. 239.
134 *Ibid.,* p. 91.
135 *Ibid.,* p. 93 (López la denominó «revolución comercial» en 1971).
136 *Ibid.,* p. 554.
137 *Ibid.,* p. 528.
138 *Ibid.,* p. 181.
139 *Id.,* 1982, p. 570.
140 *Id.,* 1984, p. 539.
141 E. Wrigley, 2004.
142 *Ibid.,* pp. 23-24.
143 *Ibid.,* p. 62.
144 K. Pomeranz, 2000.

TERCERA PARTE

TRES INSTITUCIONES Y VALORES

VIII. El robo de las instituciones, las ciudades y las universidades

En Occidente está muy extendida la idea de que las ciudades europeas se diferencian sustancialmente de las orientales, sobre todo en los factores creadores del «capitalismo», tal como explicó Max Weber. Se supone que la distinción surge de las circunstancias concretas de la vida europea al término de la Antigüedad, en concreto de las condiciones políticas y económicas características del feudalismo (que coincidieron con el desarrollo de la «comuna» en el norte de Italia). Asociada a ésta tenemos la difundida idea de que la educación superior comenzó con la fundación de las universidades en Europa occidental, la primera de las cuales fue la de Bolonia en el siglo XI[1]. La misma constelación que dio lugar a las ciudades europeas generó, según esta postura, el impulso necesario para el salto cualitativo que caracteriza la vida intelectual europea tras los primeros siglos de la Edad Media. El medievalista Jacques Le Goff afirma que la Europa occidental cristiana asistió, entre los siglos XII y XIII, al nacimiento prácticamente simultáneo de la ciudad y de las universidades, aunque a él le interesan más los intelectuales como individuos que las universidades como instituciones. Sostiene: «El aspecto más concluyente de nuestro modelo de intelectual medieval es su relación con la ciudad»[2]. Ambos se consideran específicamente occidentales y potenciadores de la modernidad. Pero las dos premisas son muy cuestionables e ilustran los esfuerzos conjuntos de los estudiosos europeos por mantener una postura profundamente eurocéntrica incluso ante las claras pruebas que exigen una interpretación distinta.

Ciudades

Empecemos por las ciudades. Al estudiar la Edad Media, muchos historiadores se centraron en el sector rural y en las relaciones feudales. Como ha observado Hilton, lo hicieron sobre todo los autores marxistas[3]. Las ciudades fueron relegadas y su aportación a los progresos feudales

minusvalorada, al menos en los primeros tiempos. En la historia europea resurgen con los primeros pasos hacia el capitalismo, reflejando el paso de las sociedades agrarias a las industriales. Otros autores, como Anderson, se fijaron en los «enclaves urbanos» de la Alta Edad Media, sin separarlos del sustrato agrario circundante.

En Occidente, las «comunidades urbanas corporativas representaban, sin duda, una fuerza de vanguardia dentro de la economía medieval en conjunto»[4]. En el extremo occidental del Imperio romano, las ciudades sufrieron una drástica disolución. Anderson minimiza el alcance del desmoronamiento urbano y se fija en el mantenimiento de muchos municipios, por ejemplo en el norte de Italia. Posteriormente, en el nuevo milenio, se desarrollaron otros centros, la mayoría de los cuales «fueron en origen impulsados o protegidos por los señores feudales»[5]. Enseguida obtuvieron «una relativa autonomía», generando un nuevo estrato patricio y aprovechándose del conflicto entre los nobles y el poder eclesiástico, como en el caso de los güelfos y los gibelinos en Italia. Ello daba lugar a una «soberanía parcelada», una ruptura entre las fuerzas aristocráticas y las clericales de la que se aprovecharía la burguesía, que ganó espacio hasta convertirse en el grupo dominante dentro del gobierno de las ciudades. Pero en Oriente las ciudades habían subsistido y también los burgueses; no necesitaban la protección de los terratenientes como en Occidente, aunque los centros religiosos y las ciudades eclesiásticas siempre jugaron un importante papel.

La ciudad clásica no desapareció con el hundimiento de Roma y «con población urbana, edificios monumentales, juegos y una clase alta muy culta, continuó al menos en las capitales de provincia del Asia Menor occidental y del sur, en Siria, Arabia, Palestina y Egipto hasta las invasiones árabes, y en las zonas gobernadas por los árabes a partir de entonces»[6]. En el siglo VII, Italia e incluso Bizancio «se diferenciaban mucho de Oriente Próximo coetáneo (en esa época árabe), donde hay numerosas pruebas de una complejidad y una prosperidad económica ininterrumpidas»[7]. En Occidente, la situación había cambiado de forma radical. En Inglaterra desaparecieron avances como la utilización del torno de alfarero o la construcción con ladrillos y mortero, las escuelas se cerraron en las

ciudades supervivientes, y la gimnasia de origen griego dejó de practicarse, la complejidad de la vida económica romana murió. La Iglesia y los señores rurales se alzaron con el protagonismo en todos los aspectos, sobre todo donde «las ciudades no tenían escuelas», la educación era escasa y limitada a unas «pocas familias prominentes»; la cultura superior quedó en manos de tutores privados y con desiguales resultados de la Iglesia. Sin embargo, en Oriente subsistió una floreciente cultura, que convivió con el cristianismo y otros cultos durante el siglo VI. En el siglo VII comenzaron a escasear los libros incluso en Oriente, en Constantinopla, y la educación se restringió al clero ilustrado y a la capital8.

Marx, al hablar de la reconstitución de las ciudades a finales de la Edad Media, consideró la ciudad europea única en cuanto a su contribución al capitalismo. Ese punto de vista concuerda con su aceptación de la genealogía eurocéntrica del desarrollo del capitalismo a través del feudalismo desde la Antigüedad. Según Hobsbawm, a Marx no le interesaba la dinámica interna de los sistemas precapitalistas «salvo como explicación de las condiciones previas del capitalismo»9. En las *Formaciones económicas precapitalistas,* Marx explica por qué el «trabajo» y el «capital» no podían prosperar en manifestaciones precapitalistas distintas al feudalismo. ¿Por qué se creía que sólo el feudalismo permitía que los factores de producción emergiesen sin interferencias? La respuesta se halla en las definiciones de trabajo y capital adoptadas, definiciones que las excluían de otros tipos de sociedades. En otras palabras, la respuesta estaba condicionada por el carácter de la pregunta. Muchos investigadores europeos, deslumbrados por los progresos de sus sociedades en el siglo XIX, se plantearon preguntas teleológicas similares que excluían por su propia entidad el análisis de otras sociedades distintas e incluso una perspectiva comparativa «objetiva». En el caso de Marx «se da a entender que el feudalismo europeo es *único,* porque ningún otro fenómeno produjo la ciudad medieval, fundamental en la teoría marxista sobre la evolución del capitalismo»10. Y así, el carácter de las primeras ciudades se juzga desde la perspectiva de las que alcanzaron la primacía en la economía del siglo XIX. Sin embargo, la singularidad general o genuina que pudiese haber tenido la «ciudad europea» (que sigue siendo cuestión fundamental) no se relaciona

con el desarrollo del capitalismo. Braudel observa una forma de capitalismo (el mercantil) que caracterizó a las ciudades en todas partes y considera que sólo la variante financiera es exclusiva de Occidente (consideración que he cuestionado en el capítulo 7).

Desde la Antigüedad, las principales ciudades costeras del norte del Mediterráneo habían recibido por vía marítima el trigo procedente de Sicilia, Egipto, el norte de África y el mar Negro. El comercio mediterráneo de otros productos como aceite y cerámica también fue importante. Pero posteriormente surgió una diferencia entre las ciudades de Oriente y las de Occidente. Las ciudades de la Europa medieval (a excepción de Estambul) tenían dimensiones reducidas y escasa actividad, y hemos de esperar hasta el siglo XIX para que Londres o París alcancen el tamaño de la Roma imperial[11]. La reducción del tamaño y la actividad hizo que el abastecimiento no necesitase el mismo nivel de intercambio comercial.

La vida de las ciudades no empezó a recuperarse hasta que se reavivó el comercio en el Mediterráneo y se reanudaron los intercambios con Oriente. Venecia jugó un papel importante, pero no fue la única ciudad italiana. En la apertura comercial resultaron fundamentales las ciudades próximas a Amalfi, al sudoeste de la ciudad sureña de Nápoles. No sólo el puerto de Amalfi comerció con el sur y desde allí con los «sarracenos», que estuvieron «presentes de forma casi perenne en el arco tirreno en el siglo IX»[12]. Skinner afirma que el fundador de Gaeta, Dolcibili, fue un mercader que había hecho fortuna comerciando con los musulmanes; en un determinado momento «envió a un grupo de árabes a Salerno para contrarrestar un ataque del Papa»[13].

Oriente Próximo no sólo contribuyó a dinamizar el comercio en Europa occidental. Su influencia se percibe en la organización y trazado de las ciudades y en los avances arquitectónicos del periodo anterior al Renacimiento, tanto de forma directa como por efecto de la interacción comercial entre Oriente y Occidente y la riqueza que proporcionó a las ciudades occidentales. El terreno de la región de Amalfi era áspero, y los pueblos se construían en los valles de los ríos que bajaban hasta el mar. Pero los promontorios rocosos se defendían con facilidad, cosa importante cuando arreciaron los ataques de los árabes. Seguramente fueron esos

ataques los que impulsaron a los habitantes de Amalfi y de la vecina Gaeta a independizarse del gobierno del ducado de Nápoles. Esa relación afectó a la arquitectura y al arte de diversas formas:

> Las casas escalonadas de los pueblos montañosos de Amalfi eran lugares de diferenciación espacial y complejidad decorativa, características que las distinguen de los edificios coetáneos que había en Italia y de las viviendas más sencillas y austeras de principios de la Edad Media. El carácter complejo de las casas es inseparable del acto de la *mercatantia* porque los recursos económicos de la comunidad se dedicaron a crear esos suntuosos entornos. Como lugar de inversión viable, la casa no sólo superó los requisitos elementales de cobijo, sino que entró en el reino de la expresión artística y la ostentación.
>
> La existencia y esplendor de estos edificios obedecía a los beneficios de la *mercatantia,* pero sus formas características representaban asimismo las experiencias comerciales de los amalfitanos. El diseño en terrazas y las complejas tramas de adornos de las casas de Amalfi coinciden con los léxicos arquitectónicos y ornamentales norteafricanos plasmados tanto en edificios religiosos como seculares. Muchas obras de arte similares se localizaban en ciudades costeras, como Mahdia y Túnez, centros comerciales conocidos por generaciones de mercaderes amalfitanos. Desde el siglo XI hasta finales del XIII en estos pueblos los *regnicoli* (habitantes de la zona) vendían artículos como madera, cereales y textiles a cambio de oro, cuero y cerámica.
>
> La presencia de musulmanes en el propio *Regno* y una antigua aunque fragmentada tradición de arte islámico en la zona facilitaron la comprensión de los idiomas norteafricanos. Ciertos adornos utilizados en el norte de África no eran desconocidos por las elites amalfitanas porque se relacionaban con trabajos a pequeña escala hechos en el reino. Como ocurrió con las termas y los baños, es probable que el sofisticado paradigma arquitectónico que privilegiaba los patios, la diferenciación de espacios y la exuberancia decorativa formase parte de una amplia cultura basada en la riqueza en esta zona de la cuenca mediterránea, una cultura que trascendía las diferencias religiosas. Y así, los amalfitanos se parecían a los constantinopolitanos ricos del siglo XII, cuya valoración de la pintura islámica los llevó a emularla en la capital[14].

Entre las opciones arquitectónicas de inspiración islámica estaba la integración directa de objetos producidos fuera de Europa. Una de las principales importaciones del norte de África y de Oriente Próximo fue la cerámica vidriada, «uno de los primeros artículos ampliamente difundidos por el sur de Italia que embellecían el entorno doméstico»[15]. Pero esos objetos se utilizaban muchas veces fragmentados en *tesserae* («mosaicos») e incluso enteros como *bacini* («platos»), que se incorporaban al diseño de las iglesias, sobre todo en Ravello, donde atestiguan los gustos y experiencias de los mercaderes amalfitanos.

La arquitectura de Ravello era sureña, una «cultura mediterránea en líneas generales». Pero también contenía elementos del norte. Las influencias del norte se dejaron sentir en el sur cuando la cuenca parisina conquistó el sur de Francia y en Italia cuando los normandos arrebataron Sicilia a los árabes y fueron sustituidos primero por la dinastía Hohenstaufen y luego por la Casa de Anjou del centro de Francia. El arte gótico había comenzado a destacar con sus arcos apuntados y con la heráldica[16]. Los arcos góticos posiblemente son árabes en origen; en cualquier caso hubo una fuerte influencia oriental en la arquitectura urbana, sobre todo en ciudades como Venecia.

A pesar de las múltiples influencias de las ciudades orientales en Occidente y de las similitudes entre ambas estructuras urbanas, muchos investigadores occidentales han considerado que las ciudades asiáticas eran estructuralmente muy distintas a las europeas posteriores (posteriores al siglo XI) en aspectos que favorecieron en estas últimas el desarrollo del capitalismo y en las primeras no. Las ciudades islámicas, aunque se comunicaban y mantenían intercambios con las europeas, compartían al parecer esa diferencia. También las ciudades asiáticas, según el sociólogo Max Weber. Pero los argumentos de los estudiosos parten siempre de la perspectiva de los progresos europeos posteriores que tenían que explicar. En época más reciente, esta postura ha recibido numerosas críticas. Por ejemplo, el arabista Hourani afirma: «Los investigadores de generaciones precedentes tendían a creer (siguiendo la obra de Max Weber) que las ciudades, en el sentido pleno de la palabra, sólo habían existido en los países europeos porque únicamente en Europa se encontraban "comunidades urbanas" que disfrutaban de una autonomía parcial bajo una administración encabezada por autoridades elegidas». Por tanto, las ciudades orientales no eran ciudades «de verdad»[17]. Sin embargo, los investigadores modernos del islam han descubierto ciertos rasgos comunes entre ambas[18], cosa lógica en la urbanización y la actividad mercantil, y ponen en tela de juicio la perspectiva anterior. Lo mismo se puede decir de la India[19] y de China[20].

Pero la noción occidental de singularidad no desaparece así como así. Anderson considera que el creciente poder de las nuevas ciudades

occidentales se basaba en «la parcelación de la soberanía, característica del feudalismo europeo [y por tanto única], lo cual las distinguía radicalmente de los Estados orientales con ciudades más grandes». La modalidad occidental más desarrollada fue la comuna, expresión de la unidad feudal de la ciudad y el campo porque era «una confederación fundada… sobre un juramento de lealtad recíproca entre iguales, la *conjuratio*»[21]. En esa perspectiva de la diferencia, Anderson sigue a Marx, Weber, Braudel y muchos otros. La libertad de la «comunidad de iguales» se restringió a una pequeña elite, pero «la novedad germinal de la institución derivó del autogobierno de las ciudades autónomas», sobre todo en Lombardía, donde se erradicó la supremacía de los gobernantes episcopales. En Inglaterra, las ciudades siempre fueron dependientes en cierto sentido, ya que eran «un componente cultural y económico básico del orden feudal»[22]. Anderson añade: «Sobre estos fundamentos duales de gran progreso agrario y vitalidad urbana se erigieron los impresionantes monumentos estéticos e intelectuales de la Alta Edad Media, las grandes catedrales (un avance fundamental fue la arquitectura gótica) y las primeras universidades»[23]. Sin embargo, durante la Antigüedad en Oriente Próximo ya había ciudades con cierta autonomía (sobre todo, las ciudades-Estado). En Europa, el caso del norte de Italia fue atípico. En Flandes y Renania hubo ciudades «con cartas de autonomía concedidas por los señores feudales». La explicación de Anderson prescinde de los progresos urbanos (y rurales) que se obtuvieron en los terrenos estético e intelectual en otros lugares, por ejemplo con el islam en Granada o Córdoba, progresos en la arquitectura y en la enseñanza que se basaban en cimientos muy distintos.

El concepto de «soberanía parcelada», tan importante según muchos investigadores para el surgimiento de la ciudad y por tanto para el desarrollo de la modernidad, es intrínseco a la idea de Anderson de que el feudalismo fue precursor necesario del capitalismo porque:

1. Permitió «el crecimiento de ciudades autónomas en los intersticios que quedaban entre los señoríos dispersos»[24]. Sin embargo, como hemos visto, las ciudades orientales surgieron sin dicho requisito; de hecho, se extendieron por Eurasia tras la revolución urbana de la Edad

del Bronce y derivaban de la economía política. Unas eran más autónomas que otras. Lo mismo ocurría con la autonomía de la Iglesia, que Anderson califica de «independiente y universal». En realidad, todas las religiones escritas conservaron una independencia parcial de la política debido a su organización y a su patrimonio.

2. El sistema de Estados preludió los parlamentos medievales. Sin embargo, los consejos de hombres libres y las asambleas consultivas no eran exclusivas de Europa: las fórmulas de consulta, y muchas veces de representación, estaban presentes en los Gobiernos de numerosos lugares del mundo. De igual modo, había una división entre Estados o *Stände* siguiendo la terminología weberiana.
3. La soberanía dividida constituyó una precondición para la libertad de los ciudadanos y de las ciudades. Pero la «libertad» no se limitaba a los habitantes de las ciudades de Europa occidental; todas las ciudades disfrutaban de un mínimo de autonomía, de anonimato y, por tanto, de «libertad».

La libertad de las ciudades medievales ejemplifica la perspectiva eurocéntrica y debe analizarse con mayor profundidad. Anderson no deja de repetir el dicho alemán, *Die Stadt macht frei,* «la ciudad nos hace libres». Pero esa afirmación se puede aplicar a todas las ciudades, ya que proporcionan a sus habitantes cierto grado de anonimato. ¿Las ciudades son más libres políticamente? Muchas adquieren una cuota de libertad por el carácter de las actividades que en ellas se desarrollan: manufacturas, préstamo de dinero, derecho, medicina, administración y comercio. Pero como observa Southall, «la creación de la ciudad provocó una agudización de las desigualdades»[25], que yo atribuyo a las diferencias económicas derivadas del uso del arado (y de la irrigación). En este sentido, la ciudad siempre «se aprovecha» del campo, necesita sus excedentes para vivir y trabajar. De todas formas, exceptuando el norte de Italia, pocas ciudades europeas se vieron libres de las restricciones de la soberanía política o religiosa. En muchos lugares, los señores concedieron a las denominadas «ciudades libres» ciertas libertades económicas. En líneas generales, las

ciudades del oeste de Europa fueron más parecidas a la «ciudad asiática» de lo que admiten la mayoría de los historiadores.

En un exhaustivo libro sobre las ciudades, Southall (1998) acepta la distinción de Marx entre ciudades orientales y occidentales, pero observa que «a pesar de la gran diversidad de las ciudades en el tiempo y en el espacio, hay una corriente demostrable de continuidad en sus transformaciones dialécticas desde los orígenes hasta la actualidad, cuando juegan un papel aún más importante en la vida humana»[26]. Aunque reconoce las continuidades, se ve obligado a «dividir esa magnitud de tiempo y espacio en porciones manejables y transmisibles, si bien las disecciones alteran la realidad»[27]. Para ello elige «los modos de producción anunciados por Marx», que a mi modo de ver no «reducen la distorsión» como él pretende, sino que la agravan. Y luego, acepta la división entre ciudades asiáticas y europeas sin analizarla.

En su estudio sobre la ciudad, Southall no se limita a la sociedad posterior a la Edad del Bronce. Reconoce la urbanización de los yoruba en el oeste de África, en lo que se denominó «agrociudad», y observa el crecimiento de ciudades a pequeña escala en Çatal Hüyük y en la Anatolia hacilar, en Jericó (Palestina), en Jarmo (en las estribaciones del Tigris), así como en el Nuevo Mundo y en el sudeste asiático[28]. En líneas generales, el desarrollo de la ciudad se asocia a la Edad del Bronce. Sin embargo, Southall procura separar las ciudades asiáticas (a las que dedica un largo capítulo de casi ciento veinticinco páginas) de las europeas, basándose en parte en la división que hizo Hsu sobre los factores esenciales de civilización: la casta, la clase y el club. Al estudiar las ciudades de esa manera, Southall pasa por alto las similitudes obvias (que, sin embargo, subraya) en tamaño de población, densidad, organización, especialización, establecimientos educativos, mercados, hospitales, templos, comercio, oficios, bancos y gremios. En todos estos aspectos, las ciudades orientales apenas se diferencian de las occidentales antes del siglo XIX.

Universidades

Existe una postura paralela a la supuesta singularidad de las ciudades europeas con respecto al carácter de la educación superior, que se considera totalmente distinta de sus predecesoras y contemporáneas no europeas. Le Goff trata el tema en el mismo bloque[29]. El concepto de la singularidad académica europea se basa en la idea de que sólo en Europa las ciudades siguieron pautas que condujeron al capitalismo, la secularización y la modernidad. Sólo en Europa, en la creciente autonomía del mundo urbano, en los intereses económicos y comerciales de una clase emergente y exclusivamente europea preocupada por el mundo natural, encontramos las premisas para el nacimiento de unas universidades y una ciencia identificadas con el progreso hacia la modernidad.

Sin embargo, cuesta trabajo sostener esta postura cuando nos fijamos en otros países y en otras épocas; la evidencia indica que la Europa posterior a la Antigüedad experimentó un periodo de sequía intelectual comparativa, superado en parte gracias a las contribuciones externas. Evidentemente, en Grecia existió educación superior en la Academia y el Liceo, y continuó en los inicios del Imperio romano:

> Había escuelas en Alejandría, Antioquía, Atenas, Beirut, Constantinopla y Gaza; eran las verdaderas universidades del mundo antiguo. Se diferenciaban en carácter e importancia: en Alejandría se estudiaba sobre todo a Aristóteles, mientras que en Beirut el tema preferido eran las leyes. Estas instituciones se crearon para preparar al funcionariado civil romano, en gran aumento desde el siglo IV. El Gobierno necesitaba administradores de educación humanista y que supiesen escribir bien, como explicó claramente el emperador Constancio Galo en el año 357 en un edicto que se conserva en el Código teodosiano[30] (14.1.1).

Con la excepción de la de Atenas, cerrada por Justiniano en el año 529, todas estas escuelas estaban en Asia o en África. La clausura de estas instituciones por Justiniano en el ámbito cristiano muestra hasta dónde puede llegar una religión dominante para impedir la expansión del conocimiento, aunque el carácter de las religiones escritas obligaba a salvar algo. El cristianismo cerró las primeras instituciones de educación superior. Pero la Iglesia requería una forma propia de educación, aunque hubiese problemas en los niveles superiores con las enseñanzas clásicas, claramente paganas.

> A finales del siglo VI se produjo una gran decadencia de la enseñanza y la cultura. La universidad imperial de Constantinopla, refundada por Teodosio II en torno al año 425 y una nueva academia clerical dirigida por el patriarcado fueron las únicas instituciones educativas de importancia en la parte principal del Imperio; la escuela de Alejandría sobrevivió, pero bastante aislada. El Imperio, agotado, no promovió la educación, y antes de que se produjese una recuperación las cosas empeoraron con la controversia religiosa sobre el culto a las imágenes. Durante tres siglos hay pocos datos sobre la educación y el estudio de los clásicos. Los iconoclastas no fueron derrotados hasta el año 843, cuando un concilio restauró las prácticas tradicionales de veneración de las imágenes. De este periodo se conservan muy pocos manuscritos y hay escasos rastros externos sobre los estudios clásicos[31].

Hasta finales del siglo III, las partes oriental y occidental del Imperio romano tuvieron una cultura común, con mosaicos prácticamente idénticos a miles de kilómetros de distancia[32]. Luego, en Occidente dejó de hablarse griego y el hueco se agudizó por muchas razones. Grandes extensiones de territorio romano pasaron a control «bárbaro» en el siglo V y a finales del mismo Italia se convirtió en reino ostrogodo. Al principio, las escuelas continuaron floreciendo, pero la guerra amenazó su existencia y la invasión lombarda del año 568 les asestó el golpe definitivo, «tras el cual los monasterios eran las únicas instituciones que proporcionaban educación elemental»[33]. Incluso progresaron más las zonas del norte de África invadidas por los vándalos arios en el año 429, que desplegaron su flota desde Cartago para controlar Córcega, Cerdeña y las Baleares. En un primer momento, no les interesó la educación, pero luego permitieron la apertura de escuelas latinas en Cartago, que impartieron enseñanzas hasta la captura de la ciudad por los árabes en el año 698.

Egipto y gran parte de Oriente Próximo habían sido cristianos antes de la conquista árabe, pero el cristianismo oriental no se vio tan afectado por la caída del Imperio romano occidental y de su economía. Las ciudades sobrevivieron y ni siquiera las conquistas de los árabes interrumpieron la vida tanto como las invasiones «bárbaras» y la debilidad interna del norte. Por otro lado, los árabes eran muy diferentes a los «bárbaros», como correspondía a los herederos de las culturas complejas del sudoeste de Arabia y del reino de Saba, aparte de creer en una religión escrita a la misma altura que el judaísmo y el cristianismo, credos que muchos de ellos conocían. También heredaron una selecta tradición de poesía por su

vecindad con las grandes civilizaciones de Oriente Próximo[34]. Mientras en todas partes había periodos de decadencia, el sur y el este del Mediterráneo continuaron albergando grandes centros urbanos que conservaban en parte la vida urbana y comercial de la Grecia y la Roma clásicas. La relativa ausencia de cultura artística se debió más a las prohibiciones de las religiones monoteístas dominantes que a un problema de tipo general.

En Oriente continuó cierto tipo de enseñanza. Hemos de tener en cuenta un aspecto a menudo olvidado de la historia de la transmisión: la trascendencia de la traducción de los textos griegos a las lenguas orientales. «En cierto momento, a finales de la Antigüedad, los textos griegos empezaron a traducirse al sirio, actividad centrada en las ciudades de Nísibis y Edesa»[35]. Y no sólo se tradujeron obras bíblicas, sino también las de Aristóteles, Teofrasto y poesía. La educación griega, que desapareció sin dejar rastro en Europa occidental, sobrevivió en la traducción; sin embargo, el latín continuó de forma esporádica hasta que revivió en el Renacimiento[36]. Tanto el latín como el griego contribuyeron a la continuidad de las escuelas en Oriente tras la conquista árabe, incluyendo Bizancio. En esa ciudad,

> se fundó la Universidad de Bardas en condiciones muy favorables y fue sede de un dinámico grupo de eruditos interesados en recuperar y difundir textos clásicos de muy diferente índole… La enseñanza y la educación clásicas continuaron en el siglo XI igual que antes… La escuela de filosofía, que también impartía clases de gramática, retórica y literatura, estaba dirigida por Miguel Psellos (1017-1078), el hombre más versátil de su generación, que destacó como funcionario público, asesor de varios emperadores, historiador y filósofo académico. Su producción literaria manifiesta un gran dominio de los clásicos, aunque le interesaba sobre todo la filosofía, y su eminencia como profesor y maestro produjo un renovado interés por Platón y, en menor medida, por Aristóteles[37].

La tradición clásica continuó en Oriente, tanto a través de las obras de los autores griegos y romanos como en la organización de los establecimientos educativos. Aunque no fue un proceso perfecto, las interrupciones en la adquisición y divulgación de conocimientos en Oriente fueron mucho menos extensas que los prolongados lapsos, prácticamente eliminatorios, registrados en la educación y la enseñanza en Occidente. La escuela del siglo XI en la que enseñó Psellos databa de mucho antes:

En el año 863 el regente Bardas resucitó la universidad imperial, que había desaparecido en el torbellino de los siglos anteriores, al fundar una escuela en la capital bajo la dirección de León, un distinguido filósofo y matemático; otros profesores de la misma época fueron Teodoro el geómetra, Teodegio el astrónomo y Cometas el gramático, el cual era especialista en retórica y aticismo y realizó una recensión de Homero[38].

Y permaneció activa incluso después de que las perturbaciones políticas interrumpiesen brevemente su actividad: «El destino de la escuela no fue muy favorable. Por razones más políticas que intelectuales los profesores de la misma cayeron en desgracia ante la corte y el propio Psellos tuvo que retirarse a un monasterio una temporada; pero volvió a ocupar cargos importantes y la escuela continuó su obra».

Desde su fundación, la Universidad de Bardas sufrió varias transformaciones, como la especialización en diferentes ramas del conocimiento, similares a las modernas ideas sobre la educación superior:

> El cambio principal de esta época consistió en la reorganización de la universidad imperial; no se sabe si vino provocado por la decadencia de la institución tal como la había concebido Bardas, pero la reforma contempló la apertura de una facultad de Derecho y otra de filosofía. Los cambios se realizaron en la época del emperador Constantino IX Monómaco en 1045. La facultad de Derecho no nos interesa en este punto, salvo para apuntar que su fundación antecede en varios años a la famosa facultad de Bolonia, de la que derivan las modernas facultades de Derecho [de Europa][39].

Y así, los modelos orientales fueron decisivos en la formación de la vida académica tal como la conocemos hoy.

En Europa occidental, la discontinuidad de las enseñanzas clásicas, sobre todo en griego, se notó sobre todo en las escuelas catedralicias y monásticas que revivieron un poco la actividad intelectual y precedieron a la fundación de las primeras universidades en Bolonia y otros lugares en los siglos XI y XII. Éstas encarnaron la restauración de la educación superior tras la decadencia de la enseñanza occidental como consecuencia de la caída del Imperio romano. Con las nuevas instituciones, el conocimiento, incluyendo cierto conocimiento científico, comenzó a acumularse y difundirse de forma más rápida en Occidente que en Oriente. Era parte del revivir tras la decadencia, una presencia después de la ausencia, que dio lugar a un

renacimiento, ejemplificado en el cuadro de Botticelli «El nacimiento de Venus». Anteriormente, el grado de conocimientos era mayor en Oriente, como vemos en la asombrosa diferencia de los fondos de las bibliotecas, sobre todo porque en Oriente se utilizaba el papel en abundancia en vez de las escasas pieles de animales y del papiro[40].

Aparte de Bolonia, la escuela medieval de Salerno, en el sur de Italia, fue descrita por Kristeller como «de merecida fama y una de las primeras universidades de Europa»[41]. Se especializó en medicina práctica y en ella se realizaban disecciones de animales. Su fama en medicina aparece documentada en el año 985 y no hay pruebas de su existencia antes de mediados del siglo X. De forma significativa, mantuvo contacto con el Oriente (griego). Uno de los primeros autores vinculados a Salerno fue Constantino «el africano», que fue monje en Monte Casino y que se considera

> el primer traductor e introductor de la ciencia árabe en Occidente. Los pomposos discursos de los humanistas del Renacimiento y de los nacionalistas modernos no deben impedirnos ver el hecho histórico de que en los siglos XI y XII la ciencia árabe era claramente superior a la occidental, incluyendo aquí la temprana medicina salernitana, y que la traducción de textos árabes dio lugar a un gran avance del conocimiento. Lo mismo cabe decir de la traducción de obras griegas del árabe, ya que en esa época los árabes poseían muchas más obras de literatura científica griega que los latinos y con sus comentarios y obras independientes hicieron indudables aportaciones al antiguo patrimonio griego[42].

Pero no todo dependía de las traducciones árabes. Algunas obras atribuidas a Hipócrates, Galeno y otros circulaban en versiones latinas. No obstante, las traducciones de Constantino fueron más importantes y constituyeron la base de la instrucción médica «durante mucho tiempo»[43]. La influencia árabe comienza con Constantino y reduce el escolasticismo y la magia imperantes en la literatura salernitana de finales del siglo X[44]. A partir de entonces, la enseñanza se volvió «cada vez más teórica»[45] y trasladó su centro a París.

Hemos visto que antes de la fundación de la Universidad de Bolonia y de otros establecimientos de educación superior europeos existió la Universidad bizantina de Bardas en Oriente. Se ha debatido si la renovación de estas instituciones de educación superior dependió de estímulos externos

y del islam, que heredó las escuelas y la biblioteca de Alejandría y un gran número de textos clásicos («la ciencia antigua»), o si la recuperación de la enseñanza obedeció al desarrollo interno de un humanismo que culminó en el Renacimiento. Estudiaremos primero la situación del islam, que recientemente ha revisado Makdisi en *The rise of colleges* (1981).

La educación musulmana

En Oriente continuó enseñándose gramática y retórica. En Occidente, como he dicho anteriormente, las ciudades y sus escuelas entraron en decadencia. Por supuesto, hubo ambivalencias a la hora de permitir la continuación de la educación clásica tanto bajo el cristianismo como bajo el islam; Justiniano tomó fuertes medidas contra la cultura «pagana». Pero la conservación del idioma griego en Oriente facilitó la lectura de los clásicos, también por parte de los árabes cuando llegaron en el siglo VII. El islam creó entonces un espacio religioso mundial que se extendía desde el sur de España al norte de China, la India y el sudeste asiático, en el que la información y las invenciones se difundieron fácilmente. Gracias a los árabes muchos textos clásicos y otros se transmitieron a Occidente, preparando el camino al renacer de la enseñanza en Occidente. La filosofía continuó floreciendo en Atenas y Alejandría tras la caída del Imperio romano. En esta última ciudad, el Museo «funcionó como universidad, privilegiando la investigación»[46].

A pesar de las diversas escuelas que siguieron activas fuera de Europa después de la caída del Imperio romano, la universidad fue una forma de organización social que según Makdisi surgió en el Occidente cristiano en la segunda mitad del siglo XII[47]. Las universidades de Europa eran un «producto nuevo»[48], que no tenía nada que ver con las academias griegas de Atenas o de Alejandría ni tampoco con la experiencia islámica. Makdisi afirma que la educación superior en Occidente no fue producto del mundo grecorromano ni se originó en las escuelas catedralicias y monásticas precedentes, ya que difería de ellas en su organización y sus estudios[49]. Subraya que dicha educación no debe nada al islam, el cual carecía del concepto abstracto de corporación; sólo las personas físicas disfrutaban de

personalidad legal. Por otro lado, las universidades europeas obtuvieron sus privilegios del Papa o de los reyes, y los profesores podían residir lejos de su lugar de nacimiento, aunque no fueran ciudadanos (como en el islam).

Sin embargo, el rechazo radical por parte de Makdisi del impacto que las prácticas islámicas ejercieron en Europa no tiene en cuenta que el surgimiento de las universidades estuvo acompañado por una renovación de la enseñanza entre el año 1100 y el 1200, cuando hubo un aflujo de conocimientos desde la antigua Sicilia musulmana (hasta el año 1091) y, sobre todo, desde la España árabe. Aunque se dice que las universidades eran muy distintas a las madrazas establecidas en el mundo musulmán en los siglos X y XI, había «significativos paralelismos entre el sistema educativo del islam y el del Occidente cristiano»[50]. Y de hecho algunos historiadores han afirmado que la universidad medieval debía mucho a la instituciones educativas superiores árabes[51]. Aunque hay quien lo discute, el colegio superior «como fundación filantrópica y caritativa nació en el islam»[52], sobre la base de la *waqf* islámica (donación inalienable de tierras o bienes). París fue la primera ciudad occidental en la que un peregrino fundó un colegio a su regreso de Jerusalén; sin duda, copiaba el modelo de las madrazas o casas para eruditos creadas por un individuo sin respaldo del rey. Lo mismo ocurrió con Balliol, en Oxford, antes de convertirse en corporación. Como hemos visto, Makdisi admite similitudes entre los colegios orientales y los occidentales y la posible influencia de las instituciones islámicas en sus homólogas europeas, más jóvenes. No obstante, insiste en que las universidades europeas como corporaciones no tuvieron equivalente y que la ciencia y la educación modernas progresaron gracias a ese carácter único. La distinción entre universidad y colegio viene destacada por el hecho de que éste se convirtió en una institución híbrida, el colegio universitario (como Yale). La universidad era en origen un gremio, una corporación de maestros que expedían títulos (grados); el colegio era una fundación caritativa para estudiantes pobres que asistían a la universidad[53].

Needham también considera las universidades como instituciones que influyeron para que Occidente superase su atraso en la ciencia, abriendo camino al surgimiento de la «ciencia moderna». Pero Elvin ha cuestionado

la idea de que no había instituciones semejantes en China y afirma que sí existieron escuelas de educación superior[54]. Si bien las universidades eran instituciones de educación superior, no toda la educación superior se impartió en las universidades, aunque la diferencia es borrosa. En Oriente Próximo antiguo hubo instituciones de educación superior y enseñanza en los «institutos de investigación» de los templos, en el mundo clásico, en la antigua Persia y prácticamente en todas partes. Al igual que las ciudades, las universidades fueron exclusivamente europeas desde un punto de vista muy limitado y marcado por la teleología. Su existencia como corporaciones resultó importante a largo plazo, pero no impidió que las instituciones de educación superior funcionasen de otra manera, aunque la variante europea ha sido con mucho (aunque no universalmente) la adoptada en el mundo moderno.

La institución que ha provocado más controversias es la madraza islámica, que se hizo cargo de las bibliotecas *(d¯ar al-‘ilm)* del islam antiguo en un empeño de los suníes por someter la enseñanza a la ortodoxia legal. En consecuencia, las madrazas se concentraron en la educación religiosa y, por tanto, su comparación con las escuelas europeas resultó desfavorable, aunque muchos aspectos de la instrucción y el currículum eran paralelos. De todos modos, aunque las madrazas ponían gran énfasis en la educación religiosa, las «ciencias extranjeras» (derivadas de la erudición griega, persa, india y china) se impartieron en todas partes, en bibliotecas, tribunales y escuelas de medicina. Por otro lado, las universidades europeas también se concentraron inicialmente en la religión, y a este respecto la concentración de enseñanzas médicas en Salerno y de estudios legales en Bolonia fue inusual.

En el islam, filántropos particulares financiaron la enseñanza en un primer momento, pero las instituciones de enseñanza propiamente dichas sólo surgieron cuando la caridad se formalizó con la ley de la *waqf*, fundaciones benéficas de carácter perpetuo que proliferaron en el siglo X[55]. La creación de la *majid* («mezquitas»), donde se impartían las enseñanzas del islam, es anterior, al menos del siglo VIII; la enseñanza religiosa se sufragaba como fundación benéfica.

En el siglo X, Badr de Bagdad creó una nueva institución, la *masjid-khan* («posada») para estudiantes de otros lugares, que preludió la innovación de la madraza acometida por Nizam al-Mulk, innovación que se refirió, en primer lugar, más a su estatus legal que a los estudios, aunque también los contempló: la Nizamiya fue fundada en Bagdad en el año 1067. Pero ni Badr ni Nizam (ambos políticos) fundaron, en realidad, esas instituciones, que se desarrollaron gradualmente sobre la base de escuelas anteriores. Las nuevas se crearon para afirmar la ortodoxia suní frente a la propagación chií, las invasiones de los cruzados y la necesidad general de asentar el islam y sus leyes.

Makdisi niega estatus de universidad a la madraza, puesto que no constituye una corporación, sino sólo una fundación benéfica; el islam nunca copió la invención occidental de la corporación, que para Makdisi es la nueva forma de perpetuidad del siglo XIV. Makdisi entiende que la forma de perpetuarse era más flexible en Occidente, lo cual produjo una interpretación más generosa de los bienes de manos muertas y, al menos en parte, una divergencia entre las dos civilizaciones. No obstante, los elementos en común eran muchos, y Makdisi enumera los siguientes:

1. La *waqf* y la fundación benéfica… *sobre todo* el fundador que crea la institución caritativa por su propia voluntad, sin la mediación del Gobierno central ni de la Iglesia.
2. La madraza y la universidad se basaban en la ley de la *waqf* o fundación benéfica, con sus becarios licenciados o estudiantes… y otros elementos correspondientes de dichas instituciones, entre ellos, las obras del fundador, su libertad de elección y la limitación de la misma, el objeto de la caridad y los motivos ocultos, los supervisores y los beneficiarios.
3. La voluntad del soberano de crear universidades en el islam occidental, la España cristiana y el sur de Italia.
4. El desarrollo de dos dialécticas: una legal y otra especulativa.
5. El debate como esencia de los estudios legales y teológicos.
6. El estatus único del *mudarris*-profesor de leyes en la madraza y del profesor de leyes en las universidades del sur de Europa, empezando

por la de Bolonia.

7. La *dars iftitahi* y la *inceptio*.
8. El *mu'id* y el *repetitor* o preceptor.
9. El *shahid* y el notario…
10. El *khadim* y el estudiante-sirviente.
11. La *lectio* y las dos series de tres significados idénticos de los términos *qara'a* y *legere* o leer.
12. La *ta'liqa* y la *reportatio* o anotación.
13. Las *summae* o recopilaciones…
14. El afán de verificación…
15. La subordinación de las artes literarias a las tres facultades superiores: leyes, teología y medicina, dictada por una decidida concentración en la dialéctica y el debate[56].

Y así, aunque sin universidad (lo cual para Makdisi marca una diferencia radical entre Oriente y Occidente), Oriente «imitó más tarde el sistema universitario complementado con elementos islámicos»[57]. Antes la imitación pudo haber ido en otras direcciones, sobre todo en el ámbito de la enseñanza. Prescindiendo de la corporación y del gobierno de los profesores, la educación superior existió en ambas áreas. Sin embargo, ese debate parte de una concepción bastante estrecha de la universidad. Está claro que el islam contó con importantes instituciones de educación superior para la enseñanza de la religión y el derecho desde época temprana. Es discutible que dichas instituciones estimulasen la educación occidental, pero existieron claros paralelismos como en otras culturas escritas avanzadas. Aunque tal vez sea más relevante destacar que en el islam estas instituciones se dedicaron de forma casi exclusiva a los estudios religiosos, mientras que en Europa, si bien la religión dominó en un principio, se permitió el desarrollo de otras disciplinas dentro de la universidad. Poco a poco, las formas de conocimiento secular ganaron terreno. En el islam, esas formas de conocimiento tuvieron que impartirse en otros lugares.

Las culturas alfabetizadas deben tener escuelas para enseñar a leer y a escribir a los jóvenes, instituciones que los alejen de su ambiente «natural»

(cuidar del ganado, atender a los niños pequeños o ir a buscar agua en el caso de las chicas) y que los confinen en el limitado espacio de un aula o un oratorio donde se sienten ante un maestro (o maestra) para aprender, no sólo a escribir, sino a recordar lo que contienen los libros (y a veces la vida). Inevitablemente las escuelas se dividen entre las que imparten conocimientos primarios, que en las escuelas religiosas se limitan al aprendizaje del catecismo en los países cristianos[58] y en el islam al aprendizaje de memoria del Corán, la palabra increada de Dios. Los alumnos que destacaban se convertían muchas veces en futuros profesores o administradores (puesto que la alfabetización formaba parte de la sociedad) y se les animaba a seguir estudiando. Algunos elegían esa dirección por iniciativa propia. Y así, el deseo y la necesidad de una variante de «educación superior» se extendió en las culturas alfabetizadas. Dicho empeño adoptó diversas formas, desde la instrucción personal a la organización comunitaria, por tanto no nos sorprende que ocurriese algo similar en China[59], Persia[60], el islam y el mundo antiguo[61]. También existió en Oriente Próximo antiguo. Los «institutos de investigación» de los templos babilónicos continuaron en el periodo helenístico[62]. Childe habla de la Universidad de Jundishapur, una ciudad de médicos nestorianos en el Irán sasánida (530-580), conquistada por los árabes, y de la posterior renovación de los conocimientos médicos y de otro tipo gracias a los califas de Bagdad (750-900). Esta institución fue fundamental para que los árabes continuasen estudiando medicina, disciplina siempre privilegiada, pues esa manifestación de «ciencia antigua» se conservó y extendió en los hospitales y las escuelas de medicina *(maristan),* no sujetas a las restricciones de las enseñanzas religiosas[63].

En las ciencias islámicas siempre existió una dicotomía entre lo «religioso» y lo «extranjero» o «antiguo». Esa división ha hecho que no se comprenda bien el papel de las madrazas, que eran las instituciones islámicas de educación superior. Pero ellas y sus escuelas auxiliares sólo se ocupaban de la «ciencia religiosa». Por tanto, ¿cómo florecieron la «ciencia extranjera» y las «ciencias de los antepasados»? En un principio, porque una interacción entre las madrazas tradicionalistas y las racionalistas, representadas por la *d¯ar al-‘ilm,* que acabó absorbida por las primeras. El

principal obstáculo para la continuación de los estudios no religiosos en las escuelas benéficas fue la *waqf* islámica, que eliminó del plan de estudios todo lo pagano. Sin embargo, esto no erradicó las «ciencias extranjeras» de la vida intelectual de las sociedades islámicas. Estaban representadas en las bibliotecas «donde se conservaban obras griegas, y se debatían temas racionalistas»64, aunque esos estudios debían hacerse privadamente. De ese modo, se accedió a las «ciencias antiguas», potenciadas en ciertas épocas y lugares, «a pesar de la oposición tradicionalista, las prohibiciones periódicas y los autos de fe». Pero la dicotomía de las ciencias tiene paralelo en las instituciones educativas: las ciencias islámicas se enseñaban en las mezquitas, mientras que la enseñanza secular quedaba restringida casi por completo a la esfera privada.

Pero no nos fijemos tanto en los orígenes como en los paralelismos que hay entre la enseñanza islámica y la cristiana. En muchos aspectos, los métodos islámicos precedieron a la fundación de la primera universidad europea en Bolonia, como en la enseñanza de derecho en la escuela bizantina de Bardas. El *sic et non* (fundamental en la obra de los escolásticos, como santo Tomás de Aquino), las *questiones disputatae*, la *reportatio* y la dialéctica legal tuvieron precedentes islámicos65. Como dice Montgomery Watt sobre la influencia islámica en Europa (frente a Von Grunebaum): «Europa se alzaba contra el islam, y por tanto menospreció la influencia de los sarracenos y exageró la dependencia de los antecedentes griegos y romanos. Pero ha llegado la hora de que los europeos occidentales, al entrar en un mundo global, corrijamos ese falso énfasis y reconozcamos nuestra deuda con el mundo árabe e islámico»66. La deuda no se limitó a las «ciencias naturales»67, sino también a la organización de la enseñanza, a saber, a las instituciones y a los estudios, a pesar del predominio de la enseñanza religiosa en las madrazas y de la segregación de las ciencias «antiguas» (o sea, modernas) y religiosas, que dificultó en el islam la enseñanza formal de los conocimientos seculares.

El humanismo

En Occidente, la historia de la educación está vinculada a la secularización de la enseñanza, a la relajación, cuando no a la liberación, del control religioso. Esta tendencia dependió en muchos aspectos de la implantación del «humanismo» y de la promoción de los autores «paganos» de Grecia y Roma, del renacer de la enseñanza clásica, que en parte se debió a la influencia árabe. En este punto pretendo analizar el «humanismo» en un contexto educativo, su contribución al crecimiento del secularismo, tan importante en el mundo moderno, y el papel del islam en este movimiento dentro de Europa, bastante ambiguo ya antes del reciente «fundamentalismo».

A pesar del desarrollo de las manufacturas y el comercio, considerar la Edad Media como una fase avanzada en un contexto mundial (en contraste con la Europa posterior a la caída del Imperio) es olvidar la decadencia de la cultura ilustrada, de la sociedad urbana y de las actividades asociadas a ambas. La caída de Roma provocó un descenso de la alfabetización y de la actividad educativa, que habían dado lugar al rápido desarrollo de las sociedades que siguieron a la Edad del Bronce. La enseñanza secular revivió con el humanismo y con el Renacimiento, que marcó una etapa de revitalización. Esto no sólo se vio en las disciplinas clásicas y en esferas como la arquitectura, sino en los sistemas de conocimiento en general. Como demuestra Needham de forma clara con respecto a la botánica[68], a principios de la Edad Media se había deteriorado el ámbito global del conocimiento científico, como consecuencia de la decadencia de la sociedad urbana y de sus primeras escuelas y también de la disminución del comercio en el Mediterráneo y en otros lugares. La situación económica comenzó a cambiar a raíz de la apertura del comercio con Oriente tras el impacto de la conquista árabe, pero inicialmente la educación revivió en manos eclesiásticas, que excluyeron gran parte de la «ciencia antigua», considerada «pagana». La situación cambiará con el desarrollo de las comunicaciones: espacialmente con Oriente y cronológicamente con las culturas clásicas, ninguna de las cuales era cristiana.

El conocimiento, la educación y las artes no sólo tienen que ver con la economía. Un elemento de gran importancia en el cristianismo y también en el islam –aunque no en China que evitó la dominación de un único credo o

«religión mundial» hegemónica, de innegables consecuencias en la cuestión del humanismo– fue el control que la religión ejerció en esos ámbitos. Las autoridades religiosas controlaron la educación y dominaron las artes, al menos en los niveles «superiores». Siguiendo los mandamientos judaicos, el islam prohibió la representación figurativa (incluyendo el teatro) durante muchos siglos, incluso hasta hoy en algunos lugares. El cristianismo comenzó con dudas similares, pero acabó por permitir dichas actividades, aunque hasta el Renacimiento se enmarcaron dentro de los servicios religiosos. Antes hubo poco teatro secular, pintura e incluso «obras de ficción»69. La religión monoteísta consideró la educación como una rama de la fe y reservó la enseñanza a su propio personal.

¿Cuándo renunciaron las religiones de ámbito mundial al control absoluto de la educación y la enseñanza (que había dado lugar a la extensión de las escuelas religiosas)? En China no existió una religión hegemónica, salvo el culto al emperador y a los antepasados. En Europa, el proceso de liberación comenzó a vislumbrarse en la actividad humanística de los siglos XII y XIII, muy influida por el islam. En el islam, la lucha entre la tradición y otras formas de enseñanza resultó clave. La primera venció a la última, sobre todo en Bagdad (centro cultural del islam) durante la gran Inquisición, lo cual determinó el triunfo de las leyes y de las madrazas. La enseñanza de la «ciencia antigua» se relegó, como hemos visto, al ámbito privado de los profesores particulares. Sin embargo, ese trasfondo de ciencia secular y «extranjera» no fue un aspecto menor de una tradición dominada por la religión, sino que surgió periódicamente durante las fases humanistas del islam y contribuyó a la conservación del conocimiento científico y de los hábitos de estudio que en diferentes momentos estimularon a Europa.

El humanismo no negó las creencias religiosas, salvo en sus formas extremas. Pero limitó su relevancia y, por tanto, condujo hasta cierto punto a posturas de escepticismo y agnosticismo que, como he demostrado, abundan en las sociedades humanas70. En Europa, dichas posturas no sólo fueron potenciadas por el humanismo, sino también por la Reforma en época posterior, la cual en cierto modo libró a Europa de los dogmas existentes y sin lugar a dudas despejó el camino. Hasta entonces, la

enseñanza de la lectura y la escritura se hallaba monopolizada por la Iglesia católica en todos los niveles. La Reforma rompió ese monopolio, aunque muchos profesores siguieron siendo clérigos y los objetivos religiosos no desaparecieron, sino que se confinaron a la esfera «espiritual» más restringida. Este hecho constituyó un importante signo de modernización porque potenció la investigación científica y, en términos generales, determinó la secularización de la naturaleza y el libre debate en todos los ámbitos relevantes, sobre todo en las instituciones de educación superior.

En Europa, estas instituciones se denominaron universidades y surgieron en el siglo XII. Su aparición fue parte de un renacer general de la educación en Europa occidental, donde la alfabetización había decaído mucho. Los historiadores occidentales tienden a considerar estas universidades como las verdaderas iniciadoras de la educación superior, relacionándolas con el surgimiento independiente del humanismo, pero seguían claramente vinculadas a la Iglesia y a la preparación de «funcionarios», como ocurría con las madrazas del islam. Sin embargo, fueron muy importantes en Europa por su modernización, sobre todo cuando desarrollaron una perspectiva más humanista y prescindieron de gran parte de sus actividades religiosas.

Desde mediados del siglo XV, la educación recibió un gran impulso con la difusión de la imprenta y la mecanización de la escritura. La imprenta contribuyó a que el protestantismo divulgase la Biblia, pero también impulsó la secularización y la ciencia al difundir nuevas ideas e información. La impresión mediante bloques de madera llegó de China entre 1250 y 1350. La fabricación de papel se transmitió a través de la España árabe en el siglo XII. En torno al año 1440, la imprenta de tipos móviles, utilizada ya en Oriente, se desarrolló en Maguncia (Alemania) y el complejo proceso de producción, que pasó de los copistas a los artesanos del metal, se extendió rápidamente: a Italia en 1467, a Hungría y Polonia en la década de 1470, y a Escandinavia en 1483. En el año 1500, las imprentas europeas habían producido unos seis millones de libros y el continente se convirtió en un lugar mucho más «culto», se reimprimieron obras anteriores y otras nuevas y se inició el proyecto del Renacimiento italiano.

La revitalización del estudio de la literatura clásica en el norte de Italia durante la época inicial del Renacimiento, el siglo XIV, permitió a Europa reclamar las virtudes de la civilización humana para sí bajo el título de «humanismo». Los estudios clásicos fueron impartidos por educadores llamados a finales del siglo XV *umanisti,* profesores o estudiantes de literatura clásica. La palabra deriva de los *studia humanitatis,* equivalentes del griego *paideia,* que consistían en gramática, poesía, retórica, historia y filosofía moral, las cuales sólo en parte tenían cabida en la educación religiosa dentro de los círculos cristianos e islámicos. Sin embargo, *humanitas* tenía también un significado moral más amplio y aludía al «desarrollo de la virtud humana en todas sus formas y con la máxima amplitud», es decir, no sólo a cualidades como las que se asocian con la palabra moderna *humanidad* «(comprensión, benevolencia, compasión, caridad), sino también rasgos más agresivos como la fortaleza, el criterio, la prudencia, la elocuencia y el respeto al honor»[71]. Dicho de otra manera, los rasgos positivos de la propia humanidad se atribuyeron al Renacimiento europeo. Y así, el concepto asumió tres significados esenciales: (1) el regreso al conocimiento escrito anterior; en el caso de Europa, al del periodo clásico; (2) el desarrollo del potencial y las virtudes humanas hasta sus últimas consecuencias; y (3) el término alude a las épocas en que la religión jugó un papel relativamente limitado en las actividades intelectuales, adelantándose a lo que hoy se consideraría una situación deseable y «moderna», el triunfo de la secularización en la mayoría de los ámbitos y una mayor libertad de indagación en las actividades intelectuales.

El humanismo no atañía sólo al renacer de la enseñanza clásica, que para el poeta italiano Petrarca (1304-1374) era compatible con la espiritualidad cristiana, sino que se interesaba por conocer el mundo real y por potenciar, como se suele decir, el «individualismo», considerado positivo para la humanidad, «virtudes» que se analizan en el capítulo 9. Además de la enseñanza y las «virtudes», se intentó revivir las instituciones romanas, como la propia república, la coronación de los galardonados, la épica latina (y el *canzoniere* vernáculo), la poesía se definió como «un empeño serio y noble» (el islam también la había menospreciado). De hecho, el nombre «humanismo» se ha asociado a otras civilizaciones, a

otras épocas y a otros lugares. Según Zafrani[72], el propio islam experimentó fases humanistas en el Magreb durante las cuales progresaron los estudios no teológicos y el conocimiento científico y secular gozó de mayor libertad. Al fin y al cabo, el islam, a veces de mala gana y a veces con entusiasmo, transmitió las ideas «paganas» griegas junto con las islámicas en las escuelas de educación superior, las madrazas y las academias. Sin embargo, los principales progresos hacia la secularización de las escuelas se produjeron posteriormente en la Europa cristiana.

La secularización también resultó problemática en el islam donde, si bien se valoraba sobremanera la enseñanza, primaban las ciencias religiosas. Porque «en un sentido real, aprender *es* rezar»[73]. La enseñanza se subordinaba a las obligaciones religiosas, de ahí la tardía introducción de la imprenta, que el islam rechazó alegando que ni las palabras del Profeta ni su lenguaje se podían reproducir por medios mecánicos. Y así, a pesar de los grandes progresos del islam en otros campos tradicionales, el cambio en el terreno educativo no fue imposible, pero sí muy difícil. Por ejemplo, en Turquía hubo que esperar a la derrota frente a los rusos entre 1768 y 1774, que provocó la pérdida de Crimea, para que se reconociese la necesidad de una drástica reforma educativa.

> Se preguntó a los jefes del ulema, los doctores de la ley sagrada, que aceptaron la introducción de dos cambios básicos. El primero consistió en aceptar a los profesores infieles y encomendarles alumnos musulmanes, innovación de increíble magnitud en una civilización que durante más de un milenio había despreciado a otros infieles y bárbaros, considerando que no tenían nada que aportar, excepto a sí mismos como materia prima[74].

La innovación se produjo relativamente tarde, aunque en el islam hubo periodos que se calificaron de «humanistas».

En otras culturas hubo fases similares. Fernández-Armesto ha visto «lo que en un contexto occidental se denominaría "humanismo" en Japón y Rusia en el siglo XVII», en el primer caso asociado al monje budista Keichu (1640-1701), pionero en la recuperación de los textos auténticos de las Many¯*o*sh¯*u*, poemas sintoístas del siglo VIII d.C. En Rusia en 1648, la hermandad sacerdotal denominada los Zelotes de la Piedad convenció al zar para que erradicase de la corte las vulgaridades de la cultura popular.

Ambos eran humanistas en el sentido de defender el regreso a la pureza de los textos primitivos[75], una reforma religiosa en pro del pueblo llano.

En Europa, el humanismo tampoco fue un caso único, sino una tendencia recurrente. Autores como Southern han calificado la Inglaterra del siglo XII de «humanista»[76], atendiendo sobre todo al renovado interés por la Antigüedad clásica (que también se había vivido en época carolingia), una renovación que como las posteriores vino dictada por el contacto con la educación islámica. Pero el análisis de Southern no toma en cuenta las posibles influencias externas, para él todo es producto de una invención interna, postura profundamente eurocéntrica. En muchas partes de Europa hubo comunicación frecuente con las culturas islámicas[77]. Sicilia, que había formado parte de la «Ifriquia» musulmana, fue conquistada por los normandos en el siglo XI, pero su corte conservó las costumbres musulmanas. El rey hablaba árabe, tenía un harén y protegía la literatura y la enseñanza islámicas. Ordenó traducir las obras de Aristóteles y Averroes y las distribuyó entre instituciones europeas. Al parecer, la literatura vernácula italiana nació en Sicilia, y las traducciones árabes fueron copiadas por cristianos conversos, como en el caso de los textos médicos de Constantino[78]. Sin embargo, más importante que el vínculo de Sicilia fue la España medieval, donde cristianos y musulmanes convivieron estrechamente; los primeros recibieron el nombre de mozárabes en el sur y adoptaron el estilo de vida musulmán, incluyendo aspectos como los harenes y la circuncisión. Cuando los cristianos conquistaron Toledo, los musulmanes conversos recibieron el nombre de mudéjares y en el siglo XII la ciudad destacó como centro de divulgación de la ciencia y la cultura árabe a toda Europa. Bajo la dirección de Alfonso X el Sabio, el arzobispo don Raimundo emprendió la traducción de obras árabes al español y, posteriormente, al latín, con la ayuda de mudéjares y judíos; entre dichas obras destacan la enciclopedia de Aristóteles con comentarios, las obras de Euclides, Ptolomeo, Galeno e Hipócrates[79]. Cuando el rey Alfonso reconquistó el reino de Murcia, ordenó a Mohamed al-Ricotí construir una escuela en la que recibieron enseñanza musulmanes, judíos y cristianos. En fecha posterior fundó en Sevilla un Estudio General latino y árabe en el que

los musulmanes enseñaban medicina y ciencias junto a profesores cristianos, en lo que se describió como «universidad interconfesional»[80].

Según Asín Palacios, una cultura asiática de «indudable superioridad»[81] influyó sobre Europa en esa época, influencia que Asín Palacios ha visto incluso en la gran obra de Dante, *La Divina Comedia,* particularmente en las leyendas de los *hadices* sobre la experiencia de la ascensión de Mahoma y el viaje nocturno a Jerusalén *(Miraj),* en las que el autor ve similitudes con el viaje de Dante al cielo y al infierno. El interés cristiano por Mahoma se remonta a un autor cristiano mozárabe (Eulogio de Córdoba, fallecido en el año 859) que escribió una biografía de Mahoma; en el año 1143 Roberto de Reading, archidiácono de Pamplona, tradujo el Corán al latín. Por tanto, se conocía el islam y su mitología. Y de hecho, el maestro de Dante, Brunetto Latini, fue embajador de Florencia en la corte de Alfonso X el Sabio (1221-1284) en el año 1260 y, sin duda, impartió allí sus conocimientos. El rey Alfonso luchó contra los moros, pero respetó sus enseñanzas de astronomía y filosofía. En su corte, el embajador Latini se familiarizó con muchas obras literarias españolas, y dicho contacto tal vez permitió que las ideas de raigambre islámica influyesen en Dante. Es más, hay quien dice que el sistema filosófico del poeta no provenía de los filósofos árabes, sino de los místicos iluministas liderados por Ibn Masarra de Córdoba (y sobre todo por Ibn Arabí), cuyas ideas se transmitieron a los escolásticos agustinistas como Duns Scoto, Roger Bacon y Raimundo Lulio.

El desarrollo del humanismo se vio favorecido por el interés musulmán en las obras de Aristóteles, que resaltaban la importancia de estudiar el hecho humano («realidad»), frente a la fe[82]. A finales de la Edad Media, la *reductio artis ad theologiam,* «la reducción de todas las cosas a los argumentos teológicos», se consideró insuficiente para la nueva situación de Europa, sobre todo en Italia, donde el comercio tenía cada vez mayor importancia, las ciudades crecían y la cultura y la sociedad estaban cambiando. La nueva educación exigida por el comercio y la burguesía tuvo su origen en las escuelas establecidas en las ciudades libres de finales del siglo XIII para satisfacer las necesidades de la población urbana, rechazando la tradición; y en el Renacimiento se miró cada vez con más insistencia

hacia el modelo de enseñanza clásica, en gran parte gracias a las traducciones árabes, que imperó desde el siglo XIV al XVII. Por tanto, resulta paradójico que el Nuevo Saber de Europa estuviese influido, no sólo en las instituciones de educación superior, sino en su tendencia a la secularización por el contacto con una cultura religiosa que conservaba la «ciencia antigua» secularizada, la tradición «pagana» de los clásicos. Naturalmente, también emprendió la búsqueda de textos clásicos en Europa y se puso en contacto con la erudición griega del Oriente cristiano en Constantinopla.

Por ello resulta significativo que tanto el Renacimiento como el movimiento humanista experimentasen un gran empuje cuando una delegación ortodoxa viajó desde Constantinopla al concilio ecuménico de Ferrara y Florencia en 1439 para pedir ayuda frente al avance turco. En Florencia, la delegación disfrutó de la hospitalidad de Cosme de Médici, fascinado por la enseñanza platónica de los griegos hasta el punto de que fundó la Academia Platónica, que tanto influiría en la educación europea. Al frente de la delegación se encontraba Jorge Gemisto Pletón (aprox. 1355-1450 / 1452), un erudito bizantino que había estudiado en la corte otomana de Adrianópolis. No sólo introdujo a Platón, sino también al geógrafo Estrabón, cuya obra contribuyó a cambiar el concepto europeo de espacio. Otros sabios relacionados con la Academia fueron Jorge de Trebisonda (1395-1484), Basilio Bessarión (1403-1472) también de Trebisonda, y Teodoro Gaza, todos procedentes de ciudades de Asia. Como se ve, el movimiento que condujo al humanismo, a la enseñanza secular y el Renacimiento obtuvo gran impulso de Oriente y, de forma indirecta, de culturas fundamentalmente religiosas.

Para concluir, las instituciones de educación superior diferían en Occidente, pero sólo en épocas recientes se distinguieron de modo significativo en lo tocante a la enseñanza secular. En esencia, no se limitaban a Occidente ni había entre ellas un tipo especial que abriese camino al «capitalismo». Eso es historia teleológica.

En su análisis del problema de la universidad en la Edad Media europea, Le Goff dice: «Al principio hubo ciudades. Los intelectuales medievales de Occidente nacieron con ellas»[83]. Tal cosa no ocurrió en el llamado renacer carolingio, sino que se produjo a partir del siglo XII. Pero las ciudades, los

intelectuales y las universidades no fueron exclusivos de Occidente, ni las instituciones se diferenciaron en esencia, aunque luego sí lo harían. La cuestión de las universidades, como la de las ciudades, es técnica y como tal debería tratarse. ¿En qué aspectos se diferencian de las instituciones de educación superior de otros lugares? Pero en vez de responder a esta pregunta, se ha convertido en un asunto cerrado que da gran importancia a las categorías. Y no es ése el modo de escribir la historia del pasado.

1 Véase, por ejemplo, el estudio de Haskins (1923, p. 7) en el que las universidades se consideran parte del «renacimiento del siglo XII», estimulado por la educación árabe, aunque la de la Salerno data de mediados del siglo XI y es «la universidad más antigua de la Europa medieval».

2 J. Le Goff, 1993, p. xiv.

3 R. Hilton, 1976.

4 P. Anderson, 1974a, p. 192.

5 *Ibid.,* p. 190.

6 J. H. W. G. Liebeschuetz, 2000, p. 207.

7 B. Ward-Perkins, 2000, p. 360.

8 J. Liebeschuetz, 2000, pp. 210-211.

9 E. J. Hobsbawm, 1964, p. 43.

10 *Ibid.*

11 B. Geraci y B. Marin, 2003, pp. 577-578.

12 P. Skinner, 1195, p. 32.

13 *Ibid.,* p. 31.

14 J. Caskey, 2004, pp. 113-114.

15 *Ibid.,* p. 164.

16 *Ibid.,* p. 165.

17 A. Hourani, 1990, citado en S. Denoix, 2000, p. 329.

18 S. Denoix, 2000.

19 K. L. Gillion, 1968.

20 W. T. Rowe, 1984.

21 En el islam, por ejemplo en Siria en tiempos de las Cruzadas, la autoridad se dividía entre el califa, el imán o príncipe de la fe, el sultán y los diferentes emires, con capacidad para detentar el poder.

22 P. Anderson, 1974a, p. 195.

23 *Ibid.*

24 *Id.,* 1974b, p. 418.

25 A. Southall, 1998, p. 14.

26 *Ibid.,* p. 4.

27 *Ibid.,* p. 1.

28 *Ibid.,* p. 18.

29 J. Le Goff, 1993.
30 L. D. Reynolds y N. G. Wilson, 1974, p. 45.
31 *Ibid.,* pp. 47-48.
32 R. Browning, 2000, p. 872.
33 *Ibid.,* p. 873.
34 L. I. Conrad, 2000.
35 L. D. Reynolds y N. G. Wilson, 1974, p. 48.
36 *Ibid.*
37 *Ibid.,* pp. 54, 60.
38 *Ibid.,* p. 51.
39 *Ibid.,* pp. 54, 60.
40 Véase A. Djebar, 2005, pp. 22-23.
41 P. O. Kristeller, 1945, p. 138.
42 *Ibid.,* p. 152.
43 *Ibid.,* p. 153.
44 *Ibid.,* p. 155.
45 *Ibid.,* p. 159.
46 G. Childe, 1964, p. 254.
47 G. Makdisi, 1981, p. 224.
48 *Ibid.,* p. 225.
49 H. Rashdall, 1936.
50 G. Makdisi, 1981, p. 224.
51 J. Ribera, 1928, I, pp. 227-359.
52 G. Makdisi, 1981, p. 225.
53 *Ibid.,* p. 233.
54 M. Elvin, 2004.
55 G. Makdisi, 1981, p. 28.
56 *Ibid.,* pp. 287-288.
57 *Ibid.,* p. 291.
58 F. Furet y J. Ouzuf, 1977.
59 M. Elvin, 2004.
60 G. Childe, 1964.
61 L. D. Reynolds y N. G. Wilson, 1974, pp. 47-48.
62 G. Childe, 1964, p. 255.
63 G. Makdisi, 1981, p. 27.
64 *Ibid.,* p. 78.
65 *Ibid.,* p. 224.
66 W. M. Watt, 1972, p. 84.
67 Véase una breve descripción en A. Djebar, 2005.
68 J. Needham, 1986a.
69 Véase J. Goody, 1997.
70 J. Goody, 1998, cap. 11.
71 R. Grudin, 1997, p. 665.

72 H. Zafrani, 1994.
73 J. Berkey, 1992, p. 5.
74 B. Lewis, 2002, p. 24.
75 F. Fernández-Armesto, 1995, p. 279.
76 R. W. Southern, 1970.
77 M. Asín Palacios, 1926, p. 239.
78 *Ibid.,* p. 242.
79 *Ibid.,* pp. 244-245.
80 *Ibid.,* p. 254.
81 *Ibid.,* p. 244.
82 Véase F. E. Peters, 1968; R. Walzer, 1962; D. Gutas, 1998.
83 J. Le Goff, 1993, p. 5.

IX. La apropiación de los valores: humanismo, democracia e individualismo

En un capítulo anterior he explicado que los expertos en estudios clásicos se empeñaron en situar el origen de la democracia, la libertad y otros valores en la Antigüedad europea de Grecia y Roma. De igual modo, Occidente se apropió del concepto de humanismo y estudios humanísticos en beneficio de su historia particular. Tal pretensión era exagerada y pasaba por alto la cuestión de la representación, las libertades y los valores humanos en otras comunidades. Pero Occidente continúa subrayándola en tono aún más estridente, arrogándose el monopolio efectivo de esas virtudes. Uno de los mitos más inquietantes de Occidente es que hay que diferenciar los valores de nuestra civilización «judeocristiana» de Oriente en general y del islam en particular. El islam comparte las raíces del judaísmo y el cristianismo y muchos valores. En la mayoría de las sociedades existieron formas de representación, sobre todo en los regímenes tribales, aunque no serían «democráticas» según los criterios electorales contemporáneos. Sin embargo, la democracia occidental ha secuestrado muchos valores que existían en otras sociedades: el humanismo y la tríada de individualismo, igualdad y libertad, así como el concepto de caridad, que se ha considerado virtud exclusivamente cristiana. Con todo, en Occidente no hay un consenso general sobre la definición de vida virtuosa, y por ello el tema resulta un tanto ambiguo. He elegido algunas de las cualidades más llamativas y comentadas de las que se arroga Occidente. Todas esas ideas occidentales supuestamente exclusivas necesitan una aclaración radical.

Al examinar las virtudes reclamadas por Occidente, habría que incluir sin duda la «racionalidad». No lo voy a hacer ahora porque he tratado el tema ampliamente en *The East in the West* (1996), como otros muchos investigadores. Algunos escritores han afirmado que las sociedades occidentales carecían de racionalidad por completo, idea rebatida (en el caso de África) por Evans-Pritchard en su obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1937). Otros han distinguido entre una forma occidental de racionalidad y otra anterior, como en el caso del capitalismo.

Naturalmente, existen diferencias, como he dicho, entre la «lógica» de las sociedades alfabetizadas (casi siempre de tipo académico) y los procesos de razonamiento secuencial de las culturas exclusivamente orales. No obstante, la idea de que sólo Occidente posee racionalidad o puede razonar de forma lógica resulta inaceptable tanto para describir el presente como para el pasado.

Humanismo

La noción *whig* o liberal de la historia cree en un progreso constante, no sólo de la racionalidad, sino de la práctica y los valores de la vida humana, que buscan metas y objetivos más «humanistas». Los niveles de vida, la tecnología y la ciencia realizan un avance incesante, un «progreso». Y por ello se cree que ocurre algo parecido con los valores. El sociólogo Norbert Elias, como hemos visto, habla del surgimiento del «proceso civilizador» en tiempos del Renacimiento europeo y analiza ciertos valores que cuestionan cualquier movimiento vectorial.

En primer lugar, ¿qué entendemos por humanismo? Utilizamos el término de muchas maneras, a veces para referirnos a la «humanidad de Cristo», a la religión secular de la humanidad o a las obras de los eruditos renacentistas que dedicaron su energía al estudio de los clásicos griegos y romanos, en otras palabras, a los «paganos» frente a la tradición cristiana que durante mucho tiempo trató de aislarlos. En la actualidad, el término suele aplicarse a los «valores humanos», que tienden a identificarse con los derechos humanos, y a perspectivas más seculares que religiosas o a la separación entre la autoridad y el poder político y religioso. Esos derechos suelen darse por sentados, pero hay que definirlos (¿qué humanos, en qué época y en qué contexto? Puesto que se trata de derechos, ¿cuáles son las obligaciones correspondientes?).

Humanismo y secularización

Los europeos sitúan el origen de una serie de valores contemporáneos básicos no sólo en la Antigüedad, sino también en la Ilustración del siglo XVIII. Se considera que entre dichos valores se halla la tolerancia[1] y, por tanto, la pluralidad de ideas y el secularismo. El secularismo se ve como elemento clave del desarrollo intelectual puesto que libró las ideas sobre el universo de las limitaciones de los dogmas eclesiásticos. Uno de los objetivos de la modernización fue la separación del ámbito eclesiástico de la actividad intelectual global, la ciencia (en el amplio sentido de conocimiento), por un lado, y la teología, por otro, que refleja la separación a nivel político entre la Iglesia y el Estado. La secularización se interpreta no sólo como el abandono de las creencias religiosas, sino como el confinamiento de la «religión» a su esfera «particular». Dios no ha muerto, pero habita en su propio lugar, la Ciudad de Dios. Petrarca, uno de los personajes más eminentes del Renacimiento italiano, consideró que el renacer de la Antigüedad fortalecía el mensaje cristiano, pero para otros muchos significó la secularización de numerosos ámbitos de la actividad social.

Lo que define ese ámbito propio ha sido objeto de discusión, y los criterios cambian constantemente. Cristo declaró que sus seguidores debían dar al César lo que le pertenecía. El mandamiento no ha impedido a muchos cristianos insistir en que la política se debe regir según principios cristianos y de acuerdo con dicho espíritu. Con la caída de Roma, el Imperio romano se convirtió en el Sacro Imperio Romano, y el Papa y las creencias católicas pasaron a ser factores dominantes de la política de muchos Estados. Con la Reforma, Enrique VIII siguió siendo rey por la gracia de Dios y, en consecuencia, también defensor de la fe, y así han continuado sus descendientes hasta nuestros días. Incluso hay ciertos políticos europeos contemporáneos empeñados en definir a Europa como continente cristiano, identificando así política y religión, igual que en el islam.

Ese aspecto de la Ilustración, el subrayar el punto de vista secular del mundo, benefició indudablemente a la ciencia. Pensemos en Galileo durante el Renacimiento. Pensemos en las discusiones de Huxley con el obispo Wilberforce sobre darwinismo a mediados del siglo XIX. Sin embargo, no toda Europa ni todos los individuos experimentaron por igual ese

movimiento. Mucha gente permaneció aferrada a lo que los secularistas consideraban ideas fundamentalistas. El secularismo no pretendía eliminar a Dios, sino que ocupase cada vez menos espacio social e intelectual. Determinó que el Estado se separase de una serie de iglesias, la confiscación de los bienes eclesiásticos, la secularización de las escuelas religiosas, la disminución del número de fieles y la decadencia de la oración. Pero la mayoría de los políticos, los gobernantes y los países seguían inclinándose ante la religión dominante, aunque fuese cada vez más formularia.

Nunca se habría dado la situación propicia a la Ilustración si no tuviésemos una única religión dominante y monoteísta. En Europa, esa religión intentó regular la vida de las personas de forma radical. En todos los pueblos se construyeron costosas iglesias, se nombraron custodios, se celebraban misas, bautizos, matrimonios y funerales. Los lugareños asistían a los servicios los domingos y escuchaban largos sermones sobre temas religiosos, valores y derechos. Apenas quedaba espacio para lo secular.

Muy diferente era la situación china en los primeros tiempos. La tradición religiosa no contaba con un credo dominante. Había un gran pluralismo. El propio confucianismo, sin ser ajeno a la moralidad, prefirió una perspectiva secular y rechazó las explicaciones sobrenaturales. Proporcionó un conjunto de creencias alternativas al culto a los antepasados, a los altares locales y al budismo. Con semejante pluralidad, no hacía falta una Ilustración que alentase la libertad de la secularización. La ciencia avanzó con paso firme y apenas tuvo problemas con las creencias religiosas. No sufrió los mismos cambios radicales que en Europa o en Oriente Próximo bajo regímenes monoteístas. Por ejemplo, con el neoconfucianismo ya existían la pluralidad y la secularización en cierto grado, hasta el punto que se permitía el desarrollo de la ciencia y de las ideas alternativas. Los paralelismos entre China y el humanismo renacentista son abrumadores e incluyen el interés por la ética y la literatura, el renacer de los clásicos, el afán por editar textos y la idea de que una educación «humana» general es mejor que un adiestramiento especializado para la administración[2].

En China se desarrollaron numerosos trabajos en el campo científico, como ha demostrado Needham en su obra magistral (analizada en el capítulo 5)[3]. Elvin afirma que la actitud secular característica de China se acentuó posteriormente y que la mentalidad de la elite mostró una inclinación similar hacia la decepción ante el mundo en los últimos tiempos de la China imperial, o sea, imperaba «la tendencia a creer menos en los dragones y los milagros, semejante a la decepción que se extendió por Europa durante la Ilustración»[4]. Según otros, el budismo produjo los mismos efectos debido a su radical rechazo de lo sobrenatural. Esos rasgos no se debieron sólo a la influencia europea.

Naturalmente, incluso las tradiciones monoteístas permitieron cierto desarrollo de la ciencia y la tecnología, mientras que el politeísmo puso obstáculos. También en este caso resulta más aconsejable establecer unas coordenadas que hacer una oposición categórica, sobre todo en lo que respecta al islam, a pesar de las famosas palabras del califa Omar, que declaró: «Si lo que está escrito [en los restantes libros de la biblioteca de Alejandría] concuerda con el Libro de Dios, no son necesarios, y si no concuerda, no los queremos. Por tanto, destruidlos»[5]. No obstante, arraigó la tradición de la indagación derivada de Grecia y se lograron progresos notables. En Europa, la erudición islámica influyó en muchos ámbitos, sobre todo en la medicina, las matemáticas y la astronomía, generando una especie de Renacimiento precoz. El Renacimiento italiano esencial también tendió hacia la secularización, hacia lo que Weber denominó la decepción frente al mundo, especialmente en el campo artístico. Siguiendo precedentes clásicos, en el Renacimiento las artes plásticas y el teatro se libraron de muchas de las restricciones anteriores y predominaron los temas no religiosos. La música también desarrolló manifestaciones seculares a niveles de alta cultura.

La palabra «humanismo» se ha utilizado, a veces, en el sentido de secular para calificar periodos concretos de otras tradiciones no cristianas. Zafrani habla de fases de «humanismo» en las culturas islámicas de Andalucía y Oriente Próximo, en las que los eruditos no dedicaban toda su atención a las cuestiones religiosas, sino que también investigaban las «ciencias» y las «artes». Observa que lo mismo ocurre de vez en cuando en

el judaísmo. En estas etapas no se rechazan las creencias religiosas, tan sólo se restringen a una esfera más limitada.

Sin embargo, el humanismo aún no ha triunfado hoy. No hay una única vía desde la Ilustración. Muchos de los primeros líderes de Estados que alcanzaron recientemente la independencia eran seculares, pero la situación ha cambiado; por ejemplo, en la India y de forma clara en Oriente Próximo los regímenes seculares han «cambiado» o han sufrido amenazas. La secularización se ha visto golpeada en Oriente Próximo por las interferencias externas que acosan a la religión local. Egipto ha tenido dificultades con los Hermanos Musulmanes, y otros países con diferentes grupos islámicos. Hasta cierto punto, este movimiento supone un rechazo al humanismo, un viraje hacia el fundamentalismo, en parte para sofocar amenazas políticas. No obstante, hay que tomarlo en serio en Chechenia, Irlanda, Filipinas, Gujarat y otros muchos lugares en los que la filiación religiosa ha cobrado una importancia fundamental en un contexto social y político más amplio. Por su parte, Occidente continúa exportando miles de misioneros a todos los rincones del globo, algunos de los cuales se oponen con firmeza al pensamiento nacido de la Ilustración, no sólo en lo relativo a la secularización en general, sino a las doctrinas de la evolución, la monogénesis, la utilización de anticonceptivos, el aborto y numerosos aspectos. Esa oposición se nota también entre un porcentaje de la población de los países capitalistas más avanzados.

Humanismo, valores humanos y occidentalización: teoría y práctica

En el capítulo anterior he analizado la contribución del humanismo al proceso educativo, sobre todo en un contexto europeo. Pero debemos estudiar no sólo un periodo concreto, sino la identificación del concepto con Occidente como «valor humano». Está claro que el humanismo, respecto a los «valores humanos» y en cuanto compromiso con lo secular, no es una invención reciente de las sociedades occidentales o «modernas». Los valores humanos varían según la humanidad de que se trate, pero algunos están muy extendidos; por ejemplo, las ideas de justicia distributiva, reciprocidad, coexistencia pacífica, fertilidad, bienestar, e incluso de cierta

forma de representación en el Gobierno o en otras jerarquías de autoridad, de las cuales la «democracia», tal como se entiende en Occidente, es una variedad. Se supone que las sociedades modernas son más científicas y seculares en sus actitudes, pero como señaló el antropólogo Malinowski[6], el enfoque «científico», tecnológico o pragmático del mundo está muy difundido y a veces coexiste con posturas religiosas, es decir, con creencias en lo sobrenatural (según la definición de E. B. Taylor). Incluso en las culturas orales encontramos cierto grado de agnosticismo. En las sociedades alfabetizadas, ese escepticismo se plasma a veces en la expresión escrita, convirtiéndose en doctrina, pero también aparece en las culturas orales como elemento de su concepción del mundo, según he intentado demostrar con las diferentes versiones que he grabado de las largas declamaciones del Brage de los *lodagaa* del norte de Ghana[7]. Ni siquiera en las denominadas sociedades tradicionales todo el mundo cree en todo, y muchos mitos incorporan cierto grado de incredulidad.

El concepto global de gobierno colonial europeo se asoció en muchas partes del mundo con la misión «humanizadora» de los programas educativos, a menudo en manos de entidades religiosas que tenían sinceros objetivos educativos, pero que consideraban que su papel consistía en cristianizar a la población, librarla de las prácticas locales e introducir los criterios europeos. En este proyecto, la enseñanza de los clásicos jugó un importante papel en el nivel secundario: siempre se centró en los clásicos de la Antigüedad europea, considerados aliados del cristianismo (como afirmó Petrarca) y transmisores de un estilo de vida centrado en los valores humanísticos. Estos esfuerzos culminaron con notable éxito. Algunos de los mejores profesores europeos de ciertas escuelas selectas de segunda enseñanza estudiaron a los clásicos y se comprometieron activamente con el cristianismo. Animaron a sus alumnos más aventajados a seguir sus pasos y resulta significativo que, antes de la independencia cuando en 1947 se abrió una universidad en el Estado africano occidental de Ghana (el primer territorio colonial de África que obtuvo la independencia), el departamento de lenguas clásicas fue el primero en contar con personal íntegramente africano. El director no sólo continuó traduciendo textos griegos a su lengua nativa, sino que se convirtió en el primer ghanés rector de la universidad y

posteriormente rector de la Universidad de Naciones Unidas en Tokio. ¡Hasta tal punto llegaba el poder otorgado de los clásicos y las «humanidades»!

Con la desaparición del colonialismo, algunos políticos asociaron la emergencia del «humanismo» con el proceso de globalización que también se considera de occidentalización. Una amplia contribución a ese hecho fue el movimiento universal en pro de la independencia tras la Segunda Guerra Mundial. Casi todos los primeros presidentes de las nuevas naciones eran de inclinación secular: personas cultas como Nehru en la India, Nkrumah en Ghana (el primero de los nuevos líderes del África subsahariana), Kenyatta en Kenia, Nyerere en Tanzania y Nasser en Egipto. Se opusieron a las potencias coloniales occidentales y obtuvieron la independencia (la «libertad»), adoptando para ello los eslóganes sesgados de valores de sus oponentes. Recuerdo perfectamente una manifestación a principios de los años cincuenta en el pueblo de Bobo-Dialassou, situado en el territorio colonial francés de Alto Volta (hoy Burkina Faso), en la que una ordenada multitud de trabajadores africanos rodeados por la policía se manifestaban portando pancartas que proclamaban *«Liberté, Egalité, Fraternité».*

Estos movimientos recibieron el apoyo de las potencias occidentales y de las Naciones Unidas en nombre de la libertad y la democracia, la expresión de la voluntad del pueblo. Los analistas y los políticos ven los valores asociados con estos principios, por ejemplo el respeto a la dignidad humana, como elementos importados por comunidades que carecían de ellos. Por otro lado, esos elementos ajenos, como todo lo demás, no siempre cumplen las expectativas que prometen. Y así, Estados Unidos también procuró promocionar sus intereses, en parte debido a su enorme consumo de petróleo y por el afán de proteger su «estilo de vida», el «capitalismo», frente a la posible expansión soviética, incluso cuando esta última se imponía como gobierno mayoritario. Oriente Próximo sufrió de modo especial esa Guerra Fría con la ayuda concedida a regímenes «no democráticos» que apoyaban dichas pretensiones. Sobre el proyecto de contención del comunismo y de apropiación del petróleo, un analista afirmó: «Estados Unidos no escatimó esfuerzos para respaldar, promover e incluso imponer regímenes en los dominios islámicos que se consideraban

corruptos y contrarios a todos los valores democráticos y liberales, en cuya defensa dice que actúa Estados Unidos»8. En otras palabras, había una enorme discrepancia entre el valor teóricamente defendido de la democracia y la política realmente impuesta.

Continuamente escuchamos declaraciones de valores «humanos» universales en boca de los políticos y de otras muchas personas, pero siguen violándose en situaciones concretas. Veamos dos ejemplos contemporáneos. La Convención de Ginebra dictó estrictas normas sobre el tratamiento de los combatientes y los civiles capturados en las guerras. Estados Unidos y las fuerzas aliadas que invadieron Afganistán e Irak trasladaron a una serie de prisioneros a la bahía de Guantánamo, en Cuba, donde Estados Unidos tiene una base extraterritorial y donde los ha recluido en condiciones infrahumanas. Con el pretexto de que los cautivos de diferentes nacionalidades no se pueden considerar prisioneros de guerra y de que la base cubana no es territorio estadounidense, a los presos se les han negado los derechos internacionales e incluso los derechos avalados por las leyes estadounidenses. En otras palabras, se les ha negado la «libertad», la posibilidad de contar con abogados y sus «derechos humanos» en general, situación que las Naciones Unidas han condenado9. Una contradicción similar se produjo con la captura de Saddam Hussein el 13 de diciembre de 2003, después de que lo encontrasen escondido «como una rata», según un portavoz de la coalición. A pesar de protestas anteriores por la exhibición de sus prisioneros en televisión, en contra de lo dictado por la Convención de Ginebra se mostraron imágenes del ex gobernante, quien en su calidad de comandante en jefe tenía derecho a ser tratado como prisionero de guerra, en las que lo despiojaban y le analizaban la dentadura, sin duda para buscar objetos ocultos. Las imágenes violaban las normas de la Convención de Ginebra sobre la humillación pública de los prisioneros.

El segundo ejemplo es el reciente bombardeo de Tikrit (y otras ciudades) en respuesta a la muerte de soldados estadounidenses en la zona, unos meses después de que el presidente Bush anunciase el fin de las hostilidades. Ese tipo de castigo colectivo, semejante a los realizados por las tropas israelíes entre las comunidades palestinas bajo su control, fue denunciado y perseguido por los aliados durante la Segunda Guerra

Mundial, cuando los soldados alemanes emprendieron acciones colectivas contra pueblos y comunidades a los que habían atacado, por ejemplo, las fosas ardeatinas en Italia o el pueblo de Oradour-sur-Glane en Francia. Dichas acciones se consideraron crímenes de guerra y provocaron el rechazo internacional.

En resumen, Occidente ha monopolizado un conjunto de valores centrados en el concepto de humanismo y en la conducta humana. Aunque es evidente que hubo cambios considerables a lo largo del tiempo, todas las sociedades tuvieron criterios definitorios de lo humano. A veces se formulan en términos universales, como «¡No matarás!». Pero esas declaraciones son a menudo retóricas y se aplican sólo a ciertos grupos, no a los «otros», al enemigo, al terrorista, al traidor. Es algo que se ve con toda claridad en época de guerra, cuando esos valores tan extendidos se suprimen o sufren un vuelco, a pesar de las buenas intenciones de organismos como la Cruz Roja Internacional para asegurar su mantenimiento en el mundo contemporáneo.

Democracia

Uno de los rasgos principales de los nuevos «humanismos emergentes» es la «democracia», estrechamente vinculada a los conceptos de «libertad», «igualdad», participación cívica y «derechos humanos». En los gobiernos representativos de muchas partes del mundo existió una tendencia general hacia nuevas formas de participación a lo largo de los últimos siglos. Pero esa tendencia debe analizarse en perspectiva. Los grupos iniciales participaban de forma mucho más directa. En la actualidad, todo es más complejo. La mayor participación en las votaciones significa menor participación práctica en otras áreas, porque el gobierno en el que los humanos participan es cada vez más complejo, más remoto y abarca a más personas. Eso exige mayor profesionalización de los políticos y menor representación directa.

El problema se agranda cuando la democracia actual se ve como un valor universal cuyo principal guardián y único modelo es el mundo occidental contemporáneo. ¿Y es así? Opino que los procedimientos

democráticos han de analizarse en su contexto, en relación con instituciones concretas. He oído decir a algunos trabajadores que no existe democracia en el lugar de trabajo. Y en las instituciones educativas es limitada. Pero comparemos los lugares de trabajo contemporáneos con las condiciones que reinan en la agricultura elemental. Un amigo ghanés a quien llevé a visitar una fábrica en Inglaterra, al ver a las mujeres de pie ante una mesa, «fichando» a la entrada y a la salida, me preguntó en su idioma: «¿Son esclavas?». El trabajo que él realizaba en el campo era mucho «más libre», pues no existía relación de autoridad.

En la antigua Grecia, el concepto de democracia se refería al «gobierno del pueblo» y se oponía a la autocracia o a la «tiranía». La voluntad popular se expresaba en elecciones, pero éstas se limitaban a los hombres «libres», excluyendo a los esclavos, a las mujeres y a los extranjeros. Y así, en el contexto político la democracia europea también sufrió restricciones en el pasado. En la actualidad, en lo que se considera «democracia completa», todos los hombres y mujeres tienen derecho a un único voto y las elecciones se celebran a intervalos regulares y arbitrarios. Existe una «individualización» de la representación, aunque las investigaciones demuestran que los matrimonios tienden a votar lo mismo, cosa que ya no ocurre con toda la familia o el linaje extenso. Esta variante de la práctica de la democracia es nueva. En Gran Bretaña, el voto se amplió en 1832 para incluir a los cabezas de familia varones, mientras que las mujeres no obtuvieron el derecho al voto hasta después de la Primera Guerra Mundial, y en Francia mucho más tarde. Incluso en Estados Unidos, supuestamente el epítome de la democracia moderna a ojos de Tocqueville, George Washington defendió la participación en las elecciones limitada a los «caballeros» blancos, o sea, a los propietarios de tierras y licenciados universitarios. En todos los casos, el derecho a voto fue en principio muy restringido. El uso de la urna y de la selección que conlleva depende de que las elecciones sean libres y sin gravámenes; en un primer momento, la izquierda francesa se opuso al sufragio femenino por considerar que las mujeres tendían a votar lo que les ordenaba el clero.

Incluso ahora sigue habiendo problemas técnicos con la interpretación de las opciones, como se vio durante las elecciones estadounidenses en

Florida en noviembre del año 2000, y con la cuestión de cómo se forma la mayoría: por ejemplo, simple o absoluta, por número de votos o por número de entidades (estados). En segundo lugar, hay que contemplar el problema de la coerción, bien a base de sobornos preelectorales como en la Inglaterra del siglo XVIII o de recompensas poselectorales, de las que forman parte las promesas de futuros beneficios. Las dificultades para acceder a la publicidad debido al control político de la radio (como en Rusia) o al control económico a través de la financiación (como en Estados Unidos) también limitan el alcance óptimo de la libertad de elección.

En Occidente, la democracia electoral no se considera simplemente un modo de representación entre varias alternativas, sino una forma de gobierno adecuada para todos los lugares y todos los momentos[10]. En ese sentido ha adoptado la forma de valor universal. Las potencias occidentales contemporáneas se han centrado en impulsar la democracia y eliminar regímenes como los de la URSS o Yugoslavia, que no cumplían los requisitos, aunque estos regímenes alegaron que la libertad de elección política no era el único valor importante. En la independencia de África, los gobernantes coloniales insistieron en ceder el poder a gobiernos elegidos, en consonancia con lo que en términos británicos se calificó de modelo de Westminster, para garantizar el consentimiento popular. Pero esas formas de gobierno no duraron, como he comentado, en parte porque la gente votaba según criterios «tribales» o sectarios. A continuación, se impuso el gobierno monopartidista, esencial para que los gobernantes consolidasen los nuevos Estados, y a éste siguieron los golpes de Estado como único modo de cambiar el régimen monopartidista. Para muchos Estados nuevos, el principal problema político no ha sido la evolución hacia la democracia, sino el establecimiento de un gobierno central sobre un territorio en el que antes no había ninguno. El asunto sigue creando dificultades donde el Estado incluye a grupos definidos por características esenciales, tribales o religiosas, que obstaculizan el establecimiento de un gobierno «de partido» en el sentido occidental, pero no impiden que esos mismos grupos tengan sus propios procedimientos representativos («democráticos»).

Israel constituyó una excepción parcial (como también la India y Malasia). Se lo elogia como el único Estado democrático de Oriente

Próximo, aunque su forma de gobierno no ha impedido una enorme acumulación de armas y soldados para defenderse y amenazar a otros; este pequeño país tiene doce divisiones, una de las fuerzas aéreas mejores del mundo y armas nucleares prohibidas o criticadas en otras potencias. Tampoco ha impedido la frecuente elección de antiguos militares para dirigir un gobierno civil (como en Estados Unidos), ni atrocidades como las perpetradas en el poblado árabe de Deir Yassin, en los campamentos de refugiados de Sabra y Chatila en el Líbano, o en fechas más reciente en Jenín, en la franja occidental. No obstante, al situarlo bajo la categoría de «democrático», se opone automáticamente al gobierno «corrupto» y autoritario de los palestinos a quienes, como al resto de los árabes, se acusa de no conocer la «verdadera democracia».

Una preferencia tan clara por una forma de gobierno sin tener en cuenta el contexto es nueva. En la antigua Grecia y también en Roma hubo grandes cambios en el régimen, que osciló entre la «democracia» y la «tiranía» o entre la república y el imperio, como ha ocurrido en África desde la independencia. Ni siquiera en Europa se difundió la idea, hasta el siglo XVIII e incluso después, de que la democracia era la única forma de gobierno aceptable. Hubo cambios de diferente índole, no siempre de carácter violento. A veces se utilizó la fuerza. En las primeras formaciones sociales no se reconocieron cambios radicales en las formas de gobierno. Se produjeron rebeliones, pero no revoluciones; es decir, la gente se rebelaba para cambiar a los titulares de los cargos, pero no el sistema socio-político propiamente dicho[11]. La validez de esa afirmación no está clara. En muchas de esas sociedades hubo cambios en el modo de gobierno y en sus representantes. Cierto es que apenas hubo derrocamientos de sistemas enteros siguiendo un plan preparado, sobre todo en las sociedades prealfabetizadas. Pero a menudo se produjeron oscilaciones, no sólo dentro de los regímenes centralizados, sino entre ellos y los tribales calificados de segmentarios, o entre la localización del poder en el centro o en la periferia. El cambio del carácter del gobierno fue típico de los regímenes iniciales, en los que la «democracia» sólo era una posibilidad más.

Cuando hablamos de procedimientos democráticos, pensamos en las formas de tener en consideración las opiniones de las personas. Hay

muchas. En Occidente se consulta al electorado en voto secreto (generalmente escrito) cada cuatro, cinco o seis años. El número es arbitrario. Se trata de un compromiso entre comprobar las opiniones del *demos* e imponer una política coherente en un periodo determinado. Algunos creen que se debería consultar a la gente más a menudo, sobre todo en temas importantes como una declaración de guerra, que en Gran Bretaña ni siquiera necesita una votación parlamentaria debido a la ficción de la prerrogativa real (¡pero la adopción del euro sí la requiere!). Es difícil afirmar que vivimos en una democracia (es decir, bajo el gobierno del pueblo) cuando los Gobiernos pueden decidir sobre un asunto tan importante como la guerra en contra de la voluntad de la mayoría. Por otro lado, ¿deberíamos gobernarnos por referendos constantes y encuestas de opinión? ¿O ese camino conduce al caos? Podría decirse que la democracia sólo está garantizada por la capacidad para revocar a los representantes cuando dejan de representar, de modo que la voluntad popular pueda derribar a un Gobierno que ha iniciado una guerra en contra de los deseos de la mayoría del país. Si esta posibilidad «verdaderamente democrática» existiese, una serie de Gobiernos europeos habrían caído tras emprender la invasión de Irak.

Sin embargo, también se puede decir que algunos programas sociales requieren un periodo superior a cuatro o cinco años para funcionar y que, por tanto, se debería elegir un régimen que durase más tiempo. Fue lo que se alegó muchas veces en África después de la independencia, por ejemplo, cuando algunos gobiernos electos se convirtieron en regímenes monopartidistas. Naturalmente, nada impide que un Gobierno sea elegido en sucesivas ocasiones para realizar un programa más amplio, pero ¿qué ocurriría si los propios electores «eligen» a un Gobierno para un periodo prolongado o de forma permanente?

La democracia moderna presenta una serie de problemas incluso para los demócratas. Hitler fue elegido por el pueblo alemán y convirtió el régimen en dictadura. Los partidos comunistas también fueron elegidos en un principio, pero no dudaron en instaurar «la dictadura del proletariado». ¿Qué es una dictadura elegida? Es un régimen que ha aplazado o abandonado las elecciones «normales» y suprimido la oposición, aunque a

veces recurre a los referendos. ¿Y si lo ha hecho con el consentimiento o por elección de la mayoría? El problema de los demócratas es que los regímenes monopartidistas y los sistemas similares no admiten el cambio electoral.

Otro problema es que los defensores de la democracia no permiten que ningún otro sistema diferente al suyo sirva como «gobierno del pueblo». Pero la consulta que defienden puede dar lugar a que se elija a un gobernante por aclamación y no por votación. A veces incluso se cree que los procedimientos de votación representan la voluntad de Dios y no la del pueblo, como en las elecciones del Vaticano o en los *colleges* de Cambridge, en las que las votaciones a Papa o a rector se realizan en la capilla. La elección entre partidos políticos, impuesta por un sistema electoral, no ha tenido gran éxito en parte de África porque las lealtades tribales y locales resultan primordiales. Ni en otras partes del mundo, como Irak, donde hay que tener en cuenta las creencias religiosas «fundamentalistas» y las identidades lingüísticas.

Si el término «democracia» alude al procedimiento electoral recurrente que se desarrolló sobre todo en Europa en el siglo XIX, constituye una única forma de representación posible. La mayoría de los regímenes políticos del tipo que sean tienen algún modo de representación. Tal vez se pueda imaginar en abstracto un régimen autoritario completamente autocrático, pero si no respeta de alguna manera los deseos de la gente, tendrá los días contados, incluso en las llamadas dictaduras o regímenes despóticos. Por ejemplo, se ha dicho que en la China de los primeros tiempos ni la dinastía Qin ni Wang Mang merecían su fama de déspotas, pues había una serie de contrapesos y limitaciones. Los textos clásicos constituían una limitación al Gobierno, como las obras de Confucio, a las que he aludido en el capítulo 4. Y, en consecuencia, los intelectuales acabaron muchas veces oponiéndose al régimen vigente[12].

Hay ciertas situaciones en las que los Estados modernos no han considerado apropiada la democracia, incluso en política. En algunas partes de Estados Unidos hasta época reciente, la población de color no tenía derecho a votar en un país en el que todo el mundo disfrutaba de ese derecho. Esa importante minoría consiguió al fin el derecho a voto. Si

hubieran sido mayoría, es dudoso que la población blanca se lo concediese. En el país se habría impuesto un régimen de segregación como el de Sudáfrica.

En Palestina, en las postrimerías del mandato británico, el Gobierno propuso una solución de Estado único para la cuestión árabe-judía e intentó establecer una asamblea basada en principios democráticos. La población judía rechazó la oferta porque estaba en minoría. Posteriormente, cuando casi todos los árabes se habían marchado o habían sido expulsados del territorio recién creado de Israel, se impuso una «democracia» con derechos limitados para los musulmanes; en la actualidad, se niega «el derecho de retorno» a los que se fueron, un derecho que los propios judíos defendieron a voz en grito, pero que en este caso amenazaría a su mayoría «democrática». En Estados divididos por cuestiones religiosas, «raciales» o étnicas, la solución de un «hombre» un voto no siempre es la mejor; el principio de un hombre un voto conduce, a veces, a una mayoría permanente e incluso a la «limpieza» étnica, como en Chipre. Si se impone una democracia completa en esas condiciones, surge el afán por estimular la reproducción demográfica con vistas a obtener la mayoría, como muchos protestantes de Irlanda del norte creen que han hecho los católicos.

Por ejemplo, ¿la democracia es la solución para el Irak contemporáneo? Habrá quien diga que, con comunidades tan divididas desde el punto de vista religioso y étnico, sería mejor optar por «compartir el poder», como se ha hecho recientemente en Irlanda del norte, para que no exista mayoría permanente de un grupo (el chií o el protestante) sobre otro, sino una «democracia consolidada», que es una institución muy diferente. En la antigua Grecia, el voto se limitaba a los ciudadanos. El concepto de ciudadanía, generalmente asociado a regímenes liberales o revolucionarios, conlleva en la práctica la exclusión de la amplia categoría de los no ciudadanos. La declaración *«civus romanus sum»* significa que todos los residentes de un territorio no tienen los mismos derechos, como los inmigrantes turcos en Alemania hasta fechas recientes o cualquier inmigrante o residente en Suiza o la India que no pueda comprar tierras o una casa. El concepto de ciudadanía es excluyente e incluyente a la vez.

Pero incluso en el concepto de ciudadanía, la vinculación más o menos permanente de la mayoría a un grupo religioso concreto, por ejemplo, significa a veces la exclusión de grupos similares menos numerosos a largo plazo. Para evitar un desequilibrio constante que excluya el cambio de voto a corto plazo del que depende la «democracia consociacional» se puede recurrir, como hemos visto, a compartir el poder para garantizar la representación (y por tanto el «orden» o aquiescencia social). Otra técnica «casi democrática» es la «discriminación positiva» que concede privilegios adicionales, bien en una asamblea nacional o en la educación, a ciertos grupos minoritarios y desfavorecidos. Este procedimiento se ha aplicado a los negros en Estados Unidos, a las mujeres en muchos países según ciertos criterios «electorales», pero el primer ejemplo que conozco a escala nacional fue la introducción de las «castas clasificadas» en la Constitución india de 1947, escrita en gran parte por el Dr. Ambedkar, que pertenecía a una casta intocable y pensaba que su comunidad no había recibido un trato «justo» del Gobierno indio controlado por otras castas.

A pesar de esos problemas en el mundo actual, la democracia se ha convertido en un concepto fuertemente impregnado de valores que se consideran de aplicación universal. La democracia goza de gran consideración en teoría y su invención se atribuye (erróneamente) a las culturas europeas, pero la práctica es distinta. Incluso la referencia ha cambiado. Originalmente equivalía el gobierno del pueblo, pero el significado se ha reducido y ahora se refiere específicamente a los regímenes en los que se eligen parlamentos cada cuatro o cinco años por sufragio universal secreto. Sin embargo, el concepto se ha cuestionado en determinadas circunstancias. Occidente no considera todas las elecciones «democráticas». Con Arafat, los palestinos tenían a un presidente elegido que aceptó someterse a la reelección. El 24 de junio de 2003, el presidente Bush de Estados Unidos sugirió un plan de paz para Oriente Medio, cuyo primer punto consistía en que los palestinos eligiesen un nuevo líder porque Arafat tenía implicaciones terroristas. Lo mismo ocurría con el antiguo primer ministro israelí Begnin, y cabría decir algo similar de Sharon. Se puede desear que algunos países cambien de líderes, pero exigir la sustitución «democrática» de políticos electos como condición para la

negociación (como en el caso de Hamas) es el colmo de la arrogancia, no tiene nada que ver con la democracia, sino que es la expresión de las exigencias dictatoriales de una potencia mundial que considera legítimo interferir en el gobierno de otros países como parte de su política exterior. No hace mucho esa política apoyó a dictadores, no a líderes democráticamente elegidos, e incluso hoy no tiene empacho en aliarse con la monarquía centralizada de Arabia Saudí o con los gobernantes militares de Pakistán después del golpe de Estado.

Un pretexto de peso para invadir Irak fue que el régimen no era democrático, sino una dictadura brutal. No existen acuerdos internacionales sobre el tipo de gobierno que los países deben adoptar. Antes de la Segunda Guerra Mundial, los Gobiernos de Alemania e Italia llegaron al poder mediante elecciones democráticas. No ocurrió lo mismo en España, pero los aliados no intentaron deponer a Franco después de la guerra, aunque había llegado al poder a resultas de un golpe militar fascista y de una sangrienta guerra civil. Lo mismo ocurrió con muchos Gobiernos de África, y algunos de América del Sur y otros lugares (por ejemplo, Fiyi). Por otro lado, la presencia de un gobierno democrático en la isla caribeña de Granada no impidió la invasión de Estados Unidos, a pesar de que se trataba de un territorio de la Commonwealth asociado a su primer aliado.

La «democracia» que existe en el propio país casi nunca se aplica a escala mundial. La práctica electoral funciona de forma muy distinta a la hora de tomar decisiones a nivel internacional. En la Asamblea General de las Naciones Unidas, los delegados son elegidos por los Gobiernos y cada uno tiene un voto, al margen del número de habitantes: en vez de una persona un voto, un gobierno un voto. Los dieciocho miembros del Consejo de Seguridad son elegidos por la Asamblea, con la excepción de cinco miembros permanentes, los países vencedores en la Segunda Guerra Mundial, que tienen derecho de veto. En cualquier caso, las potencias dominantes, y sobre todo la única superpotencia, pueden utilizar sus recursos militares, económicos y culturales para presionar a otros y obligarlos a votar según sus deseos, valiéndose de métodos que se condenarían en un parlamento nacional. En un caso reciente, los representantes de una serie de países europeos, entre ellos Bulgaria y

Rumanía, enviaron una carta a la Casa Blanca aprobando la política estadounidense en Irak. Estos representantes se reúnen regularmente en Washington, donde son «asesorados» por un funcionario estadounidense con experiencia en espionaje. Ese funcionario escribió la carta firmada por los Estados, candidatos al ingreso en la OTAN, para lo cual necesitaban el apoyo de Estados Unidos[13]. La decisión de ofrecer colaboración a Estados Unidos se tomó sin consultar a los habitantes de dichos países, que seguramente se habrían opuesto. Lo mismo se puede decir del primer ministro Blair en Gran Bretaña, que no vio la necesidad de consultar al electorado sobre la Guerra de Irak y decidió que su postura era la correcta, al margen de lo que pensasen los demás. La misma postura de Bush. Los que prefieren una línea alternativa, no sólo son censurados, cosa que cabe esperar, sino que se toman diferentes tipos de sanciones contra ellos. Se insinuó a otras naciones que si no participaban en la Guerra contra Irak, no tendrían derecho a votar en las decisiones posteriores al conflicto, que no se tomarían en las Naciones Unidas, sino entre las superpotencias y sus aliados. Rusia, Francia y China no tendrían acceso a los contratos o al petróleo iraquí (como durante el régimen de Saddam Husein), cuya disposición quedaba en manos de los vencedores. El «derecho» fue producto de la guerra.

Esas medidas discriminatorias no respetan el legítimo derecho y la libertad de elegir entre estrategias alternativas, algo básico para la democracia y el gobierno del pueblo. Sólo nos queda el gobierno de la fuerza. A un nivel más doméstico, esas medidas no esperaron el final de la guerra. Durante un debate en el programa de noticias de la CNN[14] se dejó caer la posibilidad de que Estados Unidos dejase de consumir vinos franceses (sustituyéndolos por los de Australia, país cuyo Gobierno apoyaba la Guerra de Irak) y se predijo la caída en las ventas de automóviles Mercedes. Incluso los nombres de los países disidentes se convirtieron en tabú: en algunos menús las «patatas fritas a la francesa» pasaron a ser «patatas fritas a la libertad», asociándose la libertad con la participación en la guerra. La posición dominante de Estados Unidos en el cine, la televisión y el mundo de las comunicaciones en general garantizó que la situación se explicase siempre según sus intereses. Existen argumentos democráticos

que defienden las restricciones en la propiedad y control de los medios de comunicación para evitar que el dinero (y las armas) influyan en las decisiones de la gente. Pero los medios electrónicos de alcance mundial no se pueden restringir. No obstante, la democracia se basa en el concepto de «libertad de elección» real. El dinero y los monopolios alteran claramente esa libertad cuando a nivel internacional las votaciones están influidas por préstamos o donaciones, y en el ámbito nacional porque los candidatos se eligen entre los que pueden pagar la publicidad o las bebidas que se ofrecen a los votantes. En general, la situación internacional se diferencia sustancialmente de la nacional; el sistema democrático se aplica según el contexto. Un ex secretario de las Naciones Unidas afirmó en un artículo titulado «Estados Unidos contra el resto del mundo»: «el argumento más importante se puede resumir en una fórmula inspirada por el filósofo Pascal, "democracia dentro de Estados Unidos; autoritarismo fuera"»[15]. A nivel internacional, las potencias democráticas no respetan los procedimientos democráticos.

La idea de que la democracia surgió como rasgo de las sociedades modernas occidentales es una burda simplificación, igual que la atribución de su origen a las ciudades-Estado griegas. Sin duda, Grecia proporcionó un modelo parcial. Pero muchos sistemas políticos antiguos, incluyendo los más simples, contaban con procedimientos consultivos para conocer la voluntad de las personas. En un sentido general, el «valor» de la democracia, aunque a veces permaneció en suspenso, se impuso con mucha frecuencia en las sociedades antiguas y surgió de manera concreta como oposición al gobierno autoritario. Lo que hizo el mundo moderno fue institucionalizar cierta forma de elección (opción), en principio por motivos políticos, ya que se exigía a la gente que contribuyese de modo efectivo al gasto nacional a través de los impuestos. Y había que convocar al parlamento para recaudar ese dinero. Los impuestos generales no existirían sin una vía de representación, como afirmaron las colonias americanas contundentemente. Sin embargo, las vías particulares tan elogiadas en Occidente no siempre son las más efectivas para garantizar una representación adecuada: la promoción del modelo de Westminster no fue una panacea universal ni siquiera a nivel nacional. En el contexto

internacional queda mucho camino por recorrer hasta que los procedimientos electorales sean aceptados, y no impuestos por la fuerza o por medio de otras sanciones.

Individualismo, igualdad, libertad

Hay tres valores asociados a la democracia que forman una tríada en el pensamiento europeo y se postulan como las causas (o efectos) exclusivamente europeas de los progresos también exclusivamente europeos en las artes, las ciencias y la economía. Están siempre presentes en las humanidades, en la crítica literaria, en los debates sobre el nacimiento de la novela y la autobiografía como géneros paradigmáticos del individualismo, por mencionar sólo unos ejemplos16. Occidente también ha reclamado el individualismo, afirmando que contribuyó al espíritu empresarial que se considera esencial para el capitalismo. Como veremos en el capítulo siguiente, el individualismo supone cierta libertad de elección personal (frente a las responsabilidades colectivas), que salta a primer plano en las visiones contemporáneas del matrimonio y la familia nuclear y, como siempre, se considera específicamente europea. Este tipo de libertad se equipara con la irrelevancia de los vínculos familiares en la elección de pareja. Pero los protagonistas no buscan una liberación total de los vínculos familiares, por eso enseguida crean ligaduras alternativas. Los hijos marchan relativamente pronto de su casa, pero poco después establecen estrechas lazos con otros: amantes, esposos y sus propios hijos; al mismo tiempo mantienen los vínculos desde lejos (intercalados con visitas y comunicación frecuente a través de cartas, teléfono y correo electrónico) con sus padres y hermanos. Laslett y otros sostienen que en Europa este tipo de escisiones contribuyen a reforzar las relaciones dentro de la familia nuclear frente a los vínculos más amplios del parentesco. Esa teoría sobre vínculos más fuertes en Occidente dentro de la familia nuclear no concuerda con la idea del individuo aislado («libre») que se abre camino frente al mundo, al estilo de Robinson Crusoe o de otros míticos héroes del continente, como Fausto. La incoherencia ideológica salta a la vista en la afirmación de que nuestra economía ha sido creada por emprendedores

individuales. Nada más lejos de la realidad. De hecho, las empresas familiares siguen jugando un papel muy importante en la actualidad[17].

La tríada de valores: individualismo, libertad e igualdad, no se limita a Europa. En fecha reciente se ha señalado[18] que la igualdad y la libertad, junto con el amor, son rasgos fundamentales de las enseñanzas éticas del islam porque atañen al individuo. Para Yalman, la igualdad es un «aspecto fundamental» de la «cultura del islam». En la práctica «se traduce» en la libertad de oportunidades para todo el mundo y la ausencia de un grupo religioso (o sacerdocio) con acceso privilegiado a las verdades divinas. Este «valor» no significa que no haya desigualdades entre los pueblos islámicos. «En la práctica, la inferioridad y la superioridad son tan frecuentes en la experiencia cotidiana islámica como en cualquier otro lugar»[19].

Yalman contrasta la fórmula profundamente idealizada sobre la igualdad y el amor en el islam con la jerarquía y la renuncia de la India. Pero la ideología no tiene nada que ver con la práctica. Como he dicho antes, Yalman reconoce que en los Estados islámicos no siempre existió igualdad, y por otro lado cita un texto según el cual incluso en la rígida sociedad de castas de la India, dominada por una supuesta jerarquía permanente, la existencia del *bhakti* permite la modificación de las clasificaciones y que los que descienden del estatus de los nacidos dos veces (intocables) puedan alcanzar una condición superior[20]. El amor es una característica tanto de la sociedad musulmana como de la india y no se limita a una u otra; Yalman alude a las grandes tradiciones hindúes de amor sexual, por ejemplo las *gopis* de Krishna, y también podría haber hablado del amor en la poesía sánscrita. Esa similitud constituye para Yalman «un punto de intenso contacto entre la devoción hindú y la musulmana», y afirma que en el caso hindú el amor, como la igualdad, es un asunto menor dentro de una gran civilización, como veremos en el capítulo siguiente[21]. ¡Qué declaración tan alejada de los habituales prejuicios europeos sobre esas sociedades (y sus perspectivas sobre la igualdad y el amor)! Lo que Yalman demuestra al modo de una interpenetración de antítesis hegelianas es que la práctica de ambas sociedades manifiesta elementos que no sólo destruyen los estereotipos de los extraños a las mismas, sino que incluso comprometen sus propias ideologías dominantes.

Debemos cambiar el drástico contraste sobre la igualdad (y el amor fraternal) en esas ideologías, teniendo en cuenta las características similares que las acompañan en la práctica. En comparación con África, que ha experimentado un trayectoria evolutiva distinta con menos diferencias sociales, tanto la sociedad islámica de Turquía como la hindú de la India son representativas de las culturas de Eurasia en la época posterior a la Edad del Bronce, las cuales estaban muy estratificadas, alfabetizadas y en su mayoría se basaban en un acceso desigual a la valiosa tierra y otros recursos y en la habilidad militar. Sin embargo, las desigualdades de esas formas de estratificación están a veces avaladas por ideologías religiosas escritas. El islam ha intentado relajar e incluso oponerse a la estratificación secular: se aplaude la caridad (un aspecto del amor fraternal) de los más acomodados e incluso las revueltas de los pobres, aunque no hay una redistribución efectiva de la riqueza. Es más, ese tipo de caridad refuerza el statu quo. En la India la jerarquía secular se apoya en la ideología religiosa, pero no de forma clara, puesto que no son los gobernantes político-militares, sino el clero culto, quienes dirigen los ritos religiosos, elemento cumbre de la jerarquía. A continuación, se sitúan los gobernantes seculares. Cosa parecida ocurre en el islam, aunque carece de clero organizado y sólo existe un grupo de hombres conocedores de los textos sagrados. En el islam, la enseñanza se considera más importante que el poder político[22].

En la India, como en el islam, la caridad modifica la división de clases con las donaciones; en una aldea de Gujarat dominada por el Partido del Congreso vi a los *harijan,* la antigua casta de los intocables, haciendo cola para recoger los restos de suero que los «campesinos» Patel tiraban tras elaborar yogur. Resultan más significativos esos aspectos de la religión, como la práctica del *bhatki* y el culto a Krishna, que contienen rasgos igualitarios positivos. Y siempre ha habido una oposición radical a la jerarquía de los otros, sobre todo en la larga tradición del pensamiento ateo indio que incluía la resistencia dalit (de los intocables) al sistema de castas, que los situaba al final de la fila. Ejemplo de esa oposición fueron las actividades de protesta encabezadas en Pune durante el siglo XIX por el Mahatma Phule, un vendedor de flores de casta inferior que fundó una escuela primaria de niñas, y posteriormente por el Dr. Ambedkar, líder de

los *harijan* en la época del Matahma Gandhi, que redactó el borrador de la Constitución india e incluyó la discriminación positiva que hemos visto, aunque al final distanció a su grupo del hinduismo y se acercó al budismo. Tanto el budismo como el jainismo surgieron del hinduismo, pero rechazaron el sistema de castas. Por eso Ambedkar logró encaminar a los antiguos intocables hacia el budismo, a una religión india que tenía pocos seguidores en el país y, por tanto, menos implicaciones políticas internas.

La idea de igualdad no se limitaba a Europa, sino que también existió en la sociedad hindú, aunque no destacó en el pensamiento religioso brahmánico, del mismo modo que la práctica y hasta cierto punto la ideología de la jerarquización existieron en el islam. Esas tendencias contrarias de igualdad y jerarquía son espejos presentes en todas las sociedades; las creencias manifiestan a veces aspectos contradictorios, pero dentro de un marco más amplio ambas tendencias conviven no sólo en esas dos sociedades, sino también en el cristianismo. ¿Cómo y por qué? Porque esas sociedades, que dependen de la agricultura avanzada y de sus concomitancias comerciales y artesanales, están muy estratificadas desde el punto de vista económico y además registran una estratificación política y religioso-educativa en lo que respecta al uso de la palabra escrita y de las sagradas escrituras. Pero dicha estratificación se considera contraria a las verdaderas nociones humanas de igualdad entre las personas (por ejemplo, entre hermanos) que existen como contracorriente en las sociedades jerárquicas y se basan en la idea de justicia distributiva. Desde el punto de vista de la familia, la igualdad se asocia con las relaciones entre hermanos («todos los hombres son hermanos») o entre los miembros de la pareja, y no tanto entre progenitores y descendientes (padre e hijo, como en el mito de Edipo)[23]. Un caso conlleva desigualdad, el otro igualdad, y ambos se incorporan a las relaciones sociales desde la familia. En los dos hay amor, bien sea fraternal o «sexual», entre iguales, una relación lateral. El otro es el amor paternal y su complemento, que es jerárquico, entre desiguales. La imposición de la jerarquía por el padre o progenitor se ve contrarrestada por las aspiraciones de igualdad de los hermanos. Esas aspiraciones dominan a veces la vida de una persona o de una comunidad, y otras veces constituyen un remoto punto de referencia que no impide que la gente actúe según

criterios rapaces o consumistas. Observamos estas contradicciones entre ideología y comportamiento práctico en la vida cotidiana, como cuando criticamos la contaminación que provocan los coches y subimos a nuestro Nissan para ir al supermercado (al que criticamos por haber acabado con las tiendas pequeñas, de trato personalizado).

Como en el caso de la igualdad, el concepto de libertad[24] se difundió ampliamente en las sociedades humanas. Depende del contexto y no es exclusivo de Occidente. El inglés sir Adolphus Slade, que fue oficial de la armada otomana en 1820, escribió: «Hasta la fecha los osmanlíes han disfrutado por fuerza de la costumbre de algunos de los privilegios más estimados por los hombres libres y por los cuales han luchado tanto las naciones cristianas». Pagaban un impuesto sobre la tierra muy pequeño, no existían diezmos, no hacían falta pasaportes, no había aduanas ni policía… «desde los orígenes más humildes pueden aspirar sin petulancia al rango de bajá». Slade compara esa libertad, «esa capacidad para conseguir los deseos más encumbrados», con los logros de la Revolución francesa[25]. Esta situación significaba muchas cosas en la práctica. Se podía convertir a un esclavo en musulmán, pero no a un musulmán en esclavo. Del mismo modo, un converso, por ejemplo un chico albanés llevado a Estambul como derviche, podía alcanzar los rangos más elevados, excepto el de sultán.

Yalman explica la relación del concepto de libertad con el de igualdad. Afirma que los «elevados ideales del islam»

> giran en torno al principio de que en el islam no hay privilegiados, sino que el valor de una persona depende de la moralidad de sus intenciones, su comportamiento y su piedad, lo cual puede conducir hasta las puertas del cielo. Pero en los reinos terrenales todas las personas, una vez convertidas al islam (por ejemplo, "rindiéndose" –*teslim*– a la voluntad de Dios), deben tener las mismas oportunidades de ascender en la sociedad. ¿Surgen de ahí las promesas del islam a los musulmanes negros de Estados Unidos y a los pueblos oprimidos de muchos lugares?[26].

Como hemos visto, aunque las «virtudes» esenciales del individualismo, la igualdad y la libertad se consideran básicamente europeas, parte del patrimonio cultural del continente que le permitió avanzar hacia la modernización antes que el resto del mundo, la idea se sostiene sobre débiles cimientos. «La libertad de los individuos para actuar según su

criterio» se consideró desde siempre un rasgo del capitalismo moderno. Pero como señala Wallerstein[27], la falta de restricciones significa a veces lo contrario, es decir, «la eliminación de garantías de reproducción», dejando a un lado los derechos derivados de la herencia, sin aclarar las dimensiones de la diferencia entre «capitalismo» y antiguos sistemas[28]. Estos atributos se encuentran, bajo diferentes formas, en otras sociedades, no sólo las avanzadas e ilustradas, aunque en ellas las ideologías son mucho más explícitas. No obstante, los europeos intentaron apropiarse ideológicamente de los aspectos positivos de esos conceptos, que también tienen rasgos negativos, pues la fraternidad conlleva las peleas entre hermanos, y el amor el odio que a veces surge al finalizar la relación. Esas virtudes en principio tan claras son, en realidad, más complejas de lo que se cree, sobre todo la de la fraternidad (amor fraternal) que, a través de la caridad, procura modificar las desigualdades jerárquicas de los sistemas estatales.

Caridad y ambivalencia con respecto al lujo

Un aspecto esencial, no del humanismo, sino de la humanidad o de los valores humanos es la noción de caridad. San Pablo proclamó que las grandes virtudes eran «la fe, la esperanza y la caridad, y la superior es la caridad». El vocablo latino *caritas* se ha traducido como caridad y como amor, amor por los semejantes; en el capítulo siguiente analizaré el aspecto sexual del amor. La caridad es una virtud que se extendió sobre todo a los cristianos e incluso se dijo que era exclusivamente cristiana. En realidad, las principales religiones escritas pidieron apoyo y buscaron fondos para fines caritativos, para mantener los edificios de culto y para el personal de las instituciones. Por tanto, resultó inevitable que procurasen adquirir riqueza, sobre todo entre los miembros más acomodados de la sociedad. Si un individuo tenía un exceso de bienes, debía darlos a las obras de Dios (o de Buda o de otro ser). Simultáneamente, en principio se elogiaba la pobreza. A los ricos les costaba trabajo entrar en el reino de los cielos (a menos que donasen sus riquezas). Los pobres lo tenían más fácil, pues eran destinatarios merecedores de la caridad o de las donaciones de los ricos a través de la Iglesia. Por tanto, la caridad nunca fue una virtud puramente

cristiana. Existía en igual medida entre los musulmanes, los hindúes, los parsis, los jainíes y los budistas. Para los musulmanes, la caridad era un deber sagrado, uno de los cinco pilares de la sabiduría. En África occidental se ejercía la caridad personal todos los viernes cuando se daba la *saddaqa* («limosna voluntaria») a los pobres o a quienes la mereciesen. En los países mediterráneos, en los que había una mayor diferencia de «clases» y un sistema distinto de propiedad de la tierra, se hacían donaciones más sustanciosas *(waqf)* para el mantenimiento de una mezquita y de sus instituciones: un hospital, un caravasar, un mercado, una madraza (colegio), o se legaba un fideicomiso para ayudar a los necesitados. Las restantes religiones del mundo (escritas) contaron con medidas similares, que consideraban un mérito dar a un mendigo o a un monje. Los individuos hacían a veces importantes donaciones para condonar fechorías, como la construcción de un hogar benéfico o el ofrecimiento de comida y refugio a los pobres.

De esa forma, se ayudaba a los pobres y a la Iglesia. El cristianismo proclamó que la pobreza era una bendición, lo cual no quiere decir que en esas culturas no se luchase por conseguir riquezas y lujos. En algunos textos justificativos se llega a afirmar que los ricos son necesarios para ayudar a los pobres, igual que las naciones ricas son necesarias para ayudar a las menos favorecidas. Pero el clero, los príncipes de la Iglesia, se afanaban tanto como los demás por adquirir objetos de lujo y vivir en consonancia con ellos. Sin embargo, siempre hubo cierta ambivalencia con respecto a la existencia de dichos lujos, no sólo proclamada por las doctrinas religiosas, sino por filósofos como Mencio, que afirmó que el lujo era innecesario para la vida humana y que a veces resultaba dañino e incluso positivamente malo. Pero el objetivo de los poderosos era acumular riqueza para vivir de un modo especial, tanto en la sociedad eclesiástica como en la laica, ya se tratase de comerciantes, granjeros o profesionales. Por tanto, las dos tendencias estaban enfrentadas, lo cual generaba ambivalencia, que algunos resolvieron mediante la práctica del ascetismo, la negación e incluso la destrucción de los objetos lujosos, como en el notable caso de san Francisco de Asís. En su juventud, Francisco disfrutaba con las diversiones, la vida caballeresca y la prodigalidad más ostentosa, pero la enfermedad le hizo ver

otros aspectos. Se dedicó a los pobres y prometió no negar nunca una limosna a un mendigo. Renunció a su herencia y vestía una sencilla túnica marrón de lana rústica, atada con un cordón de cáñamo. Posteriormente, fundó la orden franciscana que, como otras, se basaba en los tres votos de castidad, pobreza y obediencia; de los cuales, el más importante era la pobreza (para suscitar la caridad), y de hecho la orden repudiaba todo tipo de posesiones.

La extendida ambivalencia sobre el lujo y la riqueza rara vez se manifestó de forma tan radical. Pero el propio carácter de la caridad depende, en grado notable, de que se entienda que lo que apenas supone un mínimo cambio para los acomodados, que viven en el lujo comparativamente hablando, resulta esencial para los pobres. Tanto el exagerado consumo que conlleva el lujo como su ausencia, la pobreza, son aspectos de diferenciación en la economía, el surgimiento de los ricos y los pobres, que se produjo de forma clara durante la Edad del Bronce, cuando el relativo «igualitarismo» económico de las sociedades anteriores fue sacudido por nuevas técnicas productivas que permitían a un hombre con un arado producir mucho más que a otro, hacer a uno más rico y a otro más pobre[29]. En otras palabras, tanto la caridad como la ambivalencia ante el lujo, igual que la pobreza y la riqueza, fueron en alto grado consecuencia de los cambios de la Edad del Bronce y apenas existieron en las sociedades dependientes de la agricultura de la azada de África; sin estar totalmente ausentes, no dieron lugar a una elaboración ideológica tan explícita.

El lujo como la caridad es un aspecto de todas las sociedades estratificadas, pero un aspecto dinámico. Cambia con el tiempo por razones internas y externas. Las externas son las fuerzas de mercado y las técnicas de producción que, por ejemplo, hicieron que el azúcar dejase de ser un lujo para convertirse en un artículo de consumo de masas. Como los elementos superiores de la sociedad se definen a través del lujo, buscan nuevos objetos que les sirvan para marcar diferencias, cosas que los demás no pueden adquirir debido a su escasez o a su elevado precio. En *Las estructuras de lo cotidiano,* Braudel observa que debemos distinguir la condición de la minoría, «los privilegiados que viven en el lujo», de la de la mayoría[30]. Sin embargo, los rasgos distintivos cambian con frecuencia. «Por ejemplo, el

azúcar era un lujo antes del siglo XVI; el papel seguía siendo un lujo a finales del siglo XVII, como el alcohol y los primeros “aperitivos” en tiempos de Catalina de Médici, o las camas con colchones de plumón de cisne y las copas de plata de los boyardos antes de Pedro el Grande.» Las naranjas constituían un lujo en la Inglaterra de los Estuardo y en tiempos posteriores, por eso se valoraban tanto en Navidad. Todo cambió cuando los lujos de los adinerados se convirtieron en necesidades universales, y la producción para la elite se trasladó al consumo de masas.

Sin embargo, los cambios en los bienes de lujo se producen también en el marco interno como consecuencia de la moda. Según Braudel, la moda apareció en Europa en torno al año 1350 con la tendencia a vestir túnicas más cortas y ligeras, aunque no llegó a ser un elemento poderoso hasta el año 1700, a partir del cual la moda «comenzó a influir en todo»[31]. Pero sólo entre las clases superiores; los habitantes de los pueblos continuaron con sus antiguas costumbres, que seguían el modelo de las civilizaciones de Oriente, según Braudel.

El tema del cambio fascina a algunos historiadores eurocéntricos, que afirman que Occidente «inventó la invención»[32]. Naturalmente, se trata de una tontería, como hemos visto en la gran obra de Needham sobre China, estudiada en el capítulo 5. Igual sucede con la afirmación más matizada de Braudel. El problema del cambio, no sólo en la conducta relacionada con el lujo, sino en términos más generales, es intrínseco a las percepciones occidentales sobre las sociedades orientales. El capitalismo necesita cambios, y la tradición estancamiento. Sin embargo, todas las sociedades cambian a diferente velocidad en diferentes contextos. He observado que en los primeros sistemas religiosos muchos cultos tendían a exhibir una obsolescencia planificada, dirigiéndose al Dios fracasado[33]. Se demostró que no funcionaban, por tanto la búsqueda de nuevas soluciones a las dificultades humanas era un rasgo esencial de esas sociedades. Una consecuencia habitual es la retirada de los altares: los antiguos se apartan porque no dan resultado y aparecen otros. Tal vez este proceso pueda considerarse al margen del reino de la moda, una cuestión de cambio al fin y al cabo, aunque a nivel más trivial. Pero ese nivel también se encuentra en las culturas orales, como la de los *lodagaa* del norte de Ghana. Las

canciones y melodías de xilófono cambian con frecuencia, incluso en las ceremonias, y en la actualidad cambian, asimismo, los bailes y los vestidos de algodón que visten las bailarinas. Dicha conducta se relaciona mucho con la moda, sobre todo en la utilización de tejidos importados.

El papel de la moda y el lujo en la promoción del capitalismo fue analizado por el economista alemán Sombart, entre otros, como hemos visto en el capítulo 7. Ese papel no fue exclusivo de Europa, sino que recibió gran impulso de la creciente actividad económica de las sociedades posteriores a la Edad del Bronce. La rapidez del cambió aumentó con el tiempo. El crecimiento del volumen de comercio y de las transacciones de sus productos constituyó un rasgo esencial de la vida moderna, y lo mismo cabe decir de las modas cambiantes. Hemos observado que Braudel sitúa el inicio de ese incremento en torno al año 1700. Esa fecha alude a la extensión de la moda en la corte francesa en la época de Luis XIV (1638-1715). Luis XIV insistió en que sus nobles residiesen en Versalles parte del año y en ese ambiente de ocio se establecieron los cambios en la moda del vestir. La corte francesa invitaba cada seis meses a fabricantes de sedas de Lyon para hablar de los futuros diseños. Lo llamativo no era la apariencia de cambio, de nueva moda, sino la rapidez de los propios cambios, lo cual tuvo notables efectos sobre la producción industrializada. En Francia, la velocidad de los cambios en el diseño de trajes de seda para la aristocracia se aceleró tanto que provocó la desaparición de las manufacturas de sedas de la ciudad italiana de Bolonia, hasta entonces la gran productora de trajes de seda, en el siglo XVIII; la industria italiana no resistió el reto[34]. Ese proceso se impuso y marcó la pauta para los actuales desfiles de moda anuales en París, Milán, Nueva York, Londres y otras capitales, desfiles que sirven de mercado para los trajes de los ricos (en este caso mujeres), pero que también marcan las directrices para la producción dirigida a las masas, que con los grandes progresos socioeconómicos se han dejado seducir por los dictados de «la moda», aunque a escala menos lujosa.

Hubo un claro aumento en la velocidad de facturación de productos de moda y lujo en Europa, así como en el número de participantes en dicha facturación, paralelo al desarrollo de la producción industrial y a un mercado de consumo de masas. Ese cambio no obedeció a la voluntad de

cambiar lo que distinguía a Europa ni a una «mentalidad» diferente, sino al carácter del mercado y de los procesos productivos. Por tanto, Braudel se equivocó totalmente cuando dijo que la moda era exclusivamente europea. Elvin falsificó su concepto sobre las sociedades cambiantes y las inalterables y afirmó que en China la moda en el vestido femenino se consideraba una «tendencia de los tiempos» y se registraba ya en Shanghái a finales del siglo XVII[35]. Opino que, a menor velocidad, la encontramos incluso antes y seguramente en muchas otras partes.

En principio, la moda en el vestir sirvió a los ricos para mantener indicadores explícitos de estatus, como el lujo en términos más generales. Al igual que en muchas otras sociedades posteriores a la Edad del Bronce, el vestido se asociaba a la clase; en algunos lugares había leyes suntuarias que limitaban ciertos productos a determinados grupos de la jerarquía, y en otros las diferencias eran más informales. Por ejemplo, Enrique VI prohibió los vestidos de seda a los habitantes de París[36]. Pero con el desarrollo de las manufacturas y los intercambios nacionales e internacionales, el crecimiento numérico y de prestigio de los partícipes –la burguesía– obstaculizó el mantenimiento de dichas restricciones en Europa y en otras partes. Los estratos inferiores se esforzaron por imitar la conducta de los superiores, sobre todo cuando la adquisición de riqueza amenazó las categorías de estatus existentes. Es importante destacar que las leyes suntuarias se flexibilizaron en China casi al mismo tiempo que en Europa, cuando en ambos lugares no se pudo seguir reprimiendo a la pujante burguesía, cambios paralelos que, sin duda, eran consecuencia de la «evolución» del comercio exterior e interior. A partir de esa época, la moda y el «gusto» asumieron el papel de la ley a la hora de distinguir a la elite, y el proceso se hizo más flexible, pero también más complejo. No obstante, la virtud de la caridad (con los pobres), la ambivalencia sobre el lujo (por parte de los ricos), la utilización de la ropa para marcar el estatus y de leyes para protegerlo y el papel de la moda variaron, pero no fueron exclusivos de una cultura de Eurasia, sino que surgieron en las principales sociedades urbanizadas.

En conclusión, muchos europeos se consideran herederos del humanismo de la Ilustración y de las Revoluciones francesa, americana e

incluso inglesa, que supuestamente crearon sociedades nuevas y diferentes estilos de vida. Un aspecto de esa nueva vida ilustrada fue la democracia moderna. Europa reclamó para sí valores que, inventados por el continente a nivel retórico (y sobre todo textual), se consideraron de validez universal, pero en la práctica funcionaron según el contexto y la contingencia. El hueco entre esos objetivos proclamados (valores) y la práctica real es a veces muy grande, y tiende a pensarse que Oriente carece de ellos. En realidad, los valores humanos, y en ese sentido el humanismo, se encuentran en todas las sociedades humanas, no siempre en la misma forma, pero sí de modo reconocible comparativamente hablando. Sin duda, la tríada del individualismo, la igualdad y la libertad no es exclusiva de la democracia moderna ni del Occidente moderno; al igual que la caridad, se hallan repartidas por zonas mucho más extensas.

1 Librepensadores como Bayle en 1680 pusieron a China de ejemplo de tolerancia religiosa. Locke, Leibnitz y William Temple adoptaron una actitud similar. Voltaire también elogió la tolerancia china y afirmó que el honor y el bienestar, que disfrutaban los habitantes del país, gozaban de la protección de las leyes que regían en todo el Imperio. Voltaire atribuyó el carácter razonable del gobierno chino a la ausencia de un imperio teocrático (G. Blue, 1999, pp. 64 y 89).

2 Debo esta observación a Peter Burke.

3 J. Needham, 1954.

4 M. Elvin, 2004, p. xi.

5 R. Barnes, 2002, p. 74.

6 B. Malinowski, 1948.

7 J. Goody, 1972b.

8 A. Saikal, 2003, p. 67.

9 Debo reconocer que se respetaron escrupulosamente mis derechos cuando fui prisionero de guerra de los fascistas en Italia y de los nazis en Alemania, tema que me toca muy de cerca. Los prisioneros políticos se llevaron la peor parte en esos países.

10 Uno de mis interlocutores de Alejandría se opuso a la descripción de la democracia como forma de representación, afirmando que se trataba de «una forma de cultura». Sin embargo, incluso donde se utilizan procedimientos electorales en la esfera política, pocas veces se aplican a otros contextos, como el trabajo o la familia.

11 M. Gluckman, 1955.

12 M. Nylan, 1999, pp. 70, 80 y ss.

13 *Herald Tribune,* 20 de febrero de 2003.

14 *Ibid.*

15 *Unità,* 22 de abril de 2003.

16 I. P. Watt, 1957.
17 J. Goody, 1996a, pp. 192 y ss.
18 N. O. Yalman, 2001.
19 *Ibid.,* p. 271.
20 T. J. Hopkins, 1966; N. O. Yalman, 2001, p. 277.
21 N. O. Yalman, 2001, p. 277.
22 J. Berkey, 1992, p. 4.
23 Véase J. Mitchell, 2003.
24 Pero la libertad es aún más compleja de lo que se ha dicho. Caroline Humphries ha analizado los conceptos de libertad en la era poscomunista, comparándolos con los de Occidente. En ruso hay dos palabras que equivalen a libertad: *slobude* y *valya*. La primera alude a la libertad para alcanzar objetivos políticos, y la segunda se reserva para los objetivos personales.
25 Citado en N. O. Yalman, 2001, p. 271.
26 *Ibid.*
27 I. Wallerstein, 1999, p. 16.
28 *Ibid.,* pp. 16-17.
29 No pretendo decir que no exista pobreza en otros tipos de sociedad, pero es de carácter muy distinto.
30 F. Braudel, 1981 [1979], p. 183.
31 *Ibid.,* p. 317.
32 D. Landes, 1999; J. Goody, 2004.
33 J. Goody, 1957.
34 C. Poni, 2001a y b.
35 M. Elvin, 2004, p. xi.
36 F. Braudel, 1981, p. 311.

X. Amor robado:
el monopolio europeo de las emociones

Europa no sólo ha reclamado el monopolio de ciertas instituciones y valores muy estimados, sino que también lo ha hecho con las emociones, sobre todo con el amor[1]. Algunas formas de amor, e incluso la propia idea de amor, se han considerado fenómenos puramente occidentales. Se ve de forma especial en muchos medievalistas, como Duby, que han creado una tradición según la cual el «amor romántico» nació en la sociedad trovadoresca de la Europa del siglo XII. Los modernos historiadores de la familia han utilizado el concepto de la exclusividad de las relaciones amorosas para justificar ciertos rasgos de la vida doméstica asociados a la transición demográfica de las familias extensas a las reducidas y al papel de la familia nuclear en el crecimiento del capitalismo. Algunos sociólogos lo han visto como elemento clave de modernización, sobre todo de la modernización de la vida afectiva. Otros, desde un punto de vista más general, lo han vinculado a su propia religión: una característica del cristianismo y de la caridad cristiana («ama a tu prójimo»), que interpreta el amor como amor fraterno. Muchos investigadores europeos, entre ellos psicólogos como Person, defendieron que la idea se había propagado en la cultura occidental con la «creciente importancia del individualismo como valor primario»[2]. Se dice que el amor, el amor romántico, va de la mano del individualismo, de la libertad (de la elección de pareja frente al matrimonio acordado), y de la modernización en general. En principio, no me interesa averiguar por qué los europeos se han empeñado en esta visión etnocéntrica[3]. Pero critico la validez de la misma.

En este capítulo analizo el tratamiento europeo (y sobre todo el de las películas de Hollywood) del amor romántico como algo distinto al amor en general que se reserva en exclusiva para Occidente. No creo que este argumento sea correcto, por razones que explicaré, ni que el amor «romántico» se distinga del amor en general salvo en cuestiones de detalle. En otras palabras, Occidente se empeñó por su cuenta y riesgo en distinguir su cultura de la del resto del mundo.

Empecemos con la extendida creencia de que los trovadores del siglo XII fueron los primeros en introducir el concepto y la práctica del amor romántico con sus obras sobre el amor cortés. En este argumento se basó, por ejemplo, el estudio del historiador de Rougemont sobre el amor en Europa[4]. El sociólogo Norbert Elias analiza el amor en términos evolutivos similares. Lo que «llamamos "amor"», «esa transformación del placer, esa matización del sentimiento, esa sublimación y refinamiento de los afectos»[5] nace, según él, en la sociedad feudal de los trovadores y se expresa en la «poesía lírica». Considera esos textos, en realidad todo el género, como representativos de los «verdaderos sentimientos» y, en palabras del medievalista C. S. Lewis, como indicador de «una nueva situación»[6]. No cabe duda de que nos encontramos ante un género poético nuevo en la Europa cristiana. Pero no hay pruebas de que surjan nuevos sentimientos, a menos que nos refiramos a las nuevas formas de expresar esos sentimientos; incluso en este caso la novedad de la expresión se aplica sólo a la Europa cristiana, no a un cambio global de la conciencia humana. Como veremos, hay muchas expresiones de amor, también de amor romántico, fuera de Europa. No se sostiene la afirmación de que surgió por primera vez en la Europa feudal[7].

El distinguido historiador medieval Georges Duby abordó un tema semejante en fecha reciente. También él afirma que la «Europa del siglo XII descubrió el amor»[8]. Pero no cree que los trovadores de Aquitania sean los únicos responsables. En París se interpretaban canciones similares; es el caso de Abelardo, que se comporta «como un trovador»[9]. Dicha actividad existió, asimismo, en la corte anglo-normanda durante el reinado de Enrique II Plantagenet, que constituyó «el taller de creación literaria más productivo» y creó la leyenda de Tristán e Isolda[10]. Duby asocia los cambios en la orientación del amor con la «feminización del cristianismo» y con el nuevo papel de los hijos menores de los caballeros, que se beneficiaron del incremento de la riqueza en esa época.

El tipo de amor *(la fin d'amor)* expresado en los poemas de estos trovadores entraña cierta ausencia y distanciamiento, y casi siempre un distanciamiento social entre el cortejador y la esposa de su señor. No sólo los hombres compusieron poemas de amor, también lo hicieron las mujeres

(troubairitz); una de las poetisas más famosas fue doña Castelloza de Auvernia, esposa de Turc de Maironne, que dedicó un poema a Armand de Bréon. El principio de uno de sus versos decía (en traducción francesa):

Vous avez laissé passer un bien long temps
Depuis que vous m'avez quitté.
Habéis dejado pasar mucho tiempo
desde que me abandonasteis.

El ser amado se ha ido o es inalcanzable; esa distancia física o social es una de las características generales del amor cortés.

El sentimiento de esta variante de poesía amorosa no es único, aunque sí lo son los detalles. El historiador de la Antigüedad Keith Hopkins encontró en el antiguo Egipto poemas amorosos de hermanos, que entonces podían mantener relaciones[11]. En China hallamos poesía amorosa en fechas tan tempranas como entre los siglos IX y VII a.C., recogida en *El Libro de Canciones*. A mediados del siglo VI un poeta cortesano, Hsu Ling, reunió una colección de poemas de amor que tituló *Nuevos cantos desde una terraza de jade,* en su mayoría poemas pertenecientes a la tradición cortesana aristocrática del sur de China. La «poesía palaciega» adoptó una forma retórica estandarizada y se llenó de convenciones, según una de las cuales «el amante de la mujer debía estar ausente del escenario amoroso»[12]. Como veremos más adelante, la distancia era un elemento intrínseco tanto del estilo epistolar como de la poesía amorosa. Los chinos denominaban al Japón del periodo heián (794-1185 d.C.) la «corte de las reinas», y sus mujeres dominaron la escena literaria. Durante el cortejo de una futura esposa de familia aristocrática, el enamorado enviaba poemas a la joven, que correspondía con sus propios poemas. Tras el matrimonio, las mujeres dedicaban parte del tiempo a escribir poesía y organizar concursos, uno de los cuales consistía en colgar poemas escritos en tiras de papel en la Fiesta Primaveral de la Flor del Cerezo, acto con un significado religioso y secular a la vez[13]. El arte epistolar tenía gran importancia en el galanteo y el «cortejo»[14]. Las cartas de amor se valoraban mucho; a diferencia de lo que ocurría en el Occidente cristiano (al menos en el contexto religioso), el amor no era un pecado, sino una fiesta. Los monjes escribían libros de educación sexual (literalmente, con imágenes en diferentes posturas), que

escondían las jóvenes en sus ajuares. Sin embargo, en una etapa posterior, cuando la primacía se trasladó a las virtudes militares, el amor y el sexo se trataron de forma más puritana. Esa alternancia entre puritanismo y regocijo en las actitudes públicas ante el amor no sólo tenía que ver con los militares, sino también con la religión. El periodo trovadoresco podría considerarse como una manifestación europea del mismo proceso, pues siguió a las restricciones impuestas por el cristianismo primitivo.

China y Japón no son las únicas culturas no europeas que conocieron y cultivaron la poesía amorosa; encontramos la expresión literaria del amor en la Biblia hebrea, concretamente en *El cantar de los cantares* (que, sin duda, influyó en la Europa cristiana, donde, no obstante, se interpretó alegóricamente, igual que en otras tradiciones similares, como si el género no mereciese atención en su forma literal), y también en una cantidad considerable de antiguos poemas sánscritos de la India[15]. Un modelo más cercano de la poesía trovadoresca, bien conocido en la Europa del siglo XII, son las obras de Ovidio, que vivió en Roma en tiempos del emperador Augusto. Para Ovidio, el amor es «claramente sensual» y extramarital; según Rougemont, en él «no hay rastro del afecto romántico de épocas posteriores»[16]. Rougemont pasa por alto varias similitudes. En ambas tradiciones, el amor solía ser extramarital; por otro lado, en los trovadores había un trasfondo de sexualidad, y en Ovidio ciertos rasgos de idilio.

En un completo estudio sobre la lírica amorosa latina de la Edad Media y el surgimiento de la manifestación europea, Dronke (1965) afirma, al contrario que Lewis, que no hubo ningún «sentimiento nuevo» en el siglo XII:

> (i) que el «nuevo sentimiento» de *amour courtois* existía ya en Egipto en el segundo milenio a.C. y que podía encontrarse en cualquier época o lugar; o sea, como indicó el profesor Marrou se trataba de «una parte del corazón, uno de los aspectos eternos del hombre»;
> (ii) que el sentimiento del *amour courtois* no se limitó a la sociedad cortesana o caballeresca, sino que se refleja en los versos populares más antiguos registrados en Europa (los cuales, sin duda, tenían tras de sí una larga tradición);
> (iii) que las investigaciones sobre la poesía cortesana europea deberían por tanto centrarse en la variedad y la *evolución* de temas *corteses* sofisticados y cultos, y no en buscar los orígenes concretos de dichos temas. Pues aunque se elimine el espejismo del nuevo sentimiento repentino, permanecen los problemas específicos de la historia literaria[17].

Coincido con Dronke en que nos hallamos ante «un espejismo» en el contexto europeo, aunque me gustaría subrayar el papel de ese espejismo en la historia mundial. Además, en otro lugar he expresado mis dudas sobre las sociedades orales[18]; la lírica amorosa se asocia siempre a la composición escrita.

Si bien la poesía latina pudo servir de precedente a los trovadores del Languedoc, tenían muy a mano fuentes e influencias en la vigorosa tradición de la poesía amorosa islámica que existía en la España dominada por los árabes y en Sicilia. La explicación más plausible sobre la diferencia entre Ovidio y las obras posteriores del mismo tenor sostenía que «los trovadores estaban influidos por la cultura de la España musulmana»[19]. Durante la etapa de los «reinos menores» *(taifas),* antes de la llegada en el año 1086 de los puritanos almorávides, que eran bereberes de África, los musulmanes y los cristianos vivían codo con codo y prácticamente en las mismas condiciones. Los reinos musulmanes de Andalucía formaban parte de la misma tradición que los del resto de España, importantes centros de escritura y recitado de poesía amorosa. Representó esta tradición el famoso poeta Ibn Hazm, autor de *El collar de la paloma* (1022), un poema sobre el arte del amor (a veces interpretado alegóricamente). En el mundo musulmán se escribió mucha poesía amorosa, que influyó incluso en zonas periféricas como Somalia, en el Cuerno de África. Pero en el sur de España la tradición tuvo una fuerza especial, no sólo entre los hombres, sino también entre las mujeres. Una de las poetisas más destacadas fue Wallada, hija de un califa, que tenía un salón literario en Córdoba. Otras mujeres también escribieron poesía, manifestando «una sorprendente libertad en sus expresiones y plenitud en sus sentimientos amorosos»[20]. En Andalucía incluso hubo mujeres judías que escribieron poesía amorosa de estilo similar.

La relación con los Estados cristianos era fácil y frecuente, y los poetas servían a veces como vía de comunicación. «Surgió un grupo de poetas errantes que iban de un reino a otro»[21], al estilo de lo que ocurriría en Francia un siglo después. En Sicilia, los poetas del norte frecuentaban la corte normanda de Roger II y la de Federico II (1194-1256) en Palermo, muy aficionada a la cultura árabe, para entrar en contacto con las

actividades artísticas locales[22]. Los miembros de la escuela siciliana utilizaban su lengua vernácula en vez del provenzal para la poesía amorosa y se les atribuye la invención de las dos principales manifestaciones poéticas de Italia, la *canzone* y el soneto.

Las mujeres musulmanas y judías participaron en actividades que la tradición europea consideraba incompatibles con la cultura de desigualdad de género (que las incapacitaba para experimentar amor romántico, salvo en un contexto religioso). La innegable influencia de la Europa musulmana sobre sus vecinos cristianos pone en duda la idea de que el amor romántico fue inventado espontáneamente en las cortes caballerescas europeas. Para rescatar el origen europeo del amor (junto con otros componentes de lo que se considera la vida familiar «moderna»), algunos historiadores han llegado a decir que el destacado papel de las mujeres en Andalucía nacía de las antiguas raíces del país y de la población (visigótica, ibérica) que habitaba en la zona antes de las invasiones musulmanas. Otras características de la vida familiar andaluza se aprovecharon para sacar conclusiones similares, muy populares durante la etapa fascista en España, en la que se tendió a despreciar la aportación islámica a la vida social española en particular y a la europea en general. Esa tendencia fue rebatida por la innovadora contribución de Guichard a la historia de la zona en su libro *Structures sociales «orientales» et «occidentales»*[23] y por las subsiguientes investigaciones de historiadores españoles sobre Andalucía. Pero también en un marco más amplio ha habido nuevas perspectivas sobre la situación de la mujer en el islam. Los occidentales siguen sorprendiéndose ante las imágenes de mujeres cubiertas con velo, la poligamia y la deficiente escolarización de las niñas. Esas ideas persisten en la conciencia popular, en el discurso político e incluso en los debates académicos, a pesar de que investigaciones recientes abren perspectivas menos tendenciosas sobre la cuestión y revelan una mayor similitud de la que se declara entre las actitudes y prácticas europeas y musulmanas en el Mediterráneo. En la región mediterránea, el uso del velo depende del estatus social, como en la Italia del Renacimiento o en la Europa victoriana. Aparte de los harenes principescos, el matrimonio plural se limita de hecho a una minoría de uniones en algún momento, menos del cinco por ciento, y generalmente en

circunstancias especiales, como proporcionar un heredero. Esta poliginia se asemeja a los famosos matrimonios en serie de Enrique VIII, salvo que la esposa no preferida no es abandonada (no hay divorcio). Otras prácticas afines a la poliginia, como el concubinato y las relaciones extramaritales, abundan en los países europeos. La poliginia no impide el desarrollo de sentimientos personales e individuales, incluido el amor. Como vemos en la historia del matrimonio de Jacob, además de una primera esposa hay una «favorita» (Sara) a la que el marido ama de forma especial. En cuanto a la educación, las escuelas coránicas (para hombres) no fueron la única forma de cultivarse; las mujeres recibían lecciones particulares de tutores, a menudo miembros de la propia familia. Pero la exclusión de las mujeres de la escuela no influyó en las opciones vitales de mucha gente en el islam, como lo hizo hasta hace poco en el judaísmo y en numerosos sectores de la Europa cristiana24.

Como queda demostrado, el debate sobre el origen de la poesía trovadoresca sigue la línea de una discusión más general sobre el carácter de la sociedad andaluza e islámica. ¿La posición de las mujeres (que afecta a su participación en las relaciones amorosas) se debe atribuir a raíces europeas o a los intrusos musulmanes? Con el islam, las mujeres podían ir libremente a los mercados, tanto para comprar como para vender. En Turquía comparecían a menudo en los tribunales de justicia. Desde Ghana y otros lugares emprendían el arduo peregrinaje hasta La Meca. Como he señalado, Guichard sugiere que apliquemos un análisis de clase a la situación. Las mujeres de los grupos superiores sufrían más restricciones, mientras que las dedicadas al espectáculo gozaban de gran libertad. Éstas eran cantantes, bailarinas, músicas, poetisas, y a veces se intercambiaban como regalo entre los reinos, incluso entre los gobernantes musulmanes y los cristianos. Ese intercambio ilustra las similitudes estructurales de las dos tradiciones y los canales para la comunicación de ideas sobre la poesía y el amor. Los límites entre reinos y territorios de diferente signo religioso solían ser bastante porosos.

Esto ha llevado a algunos investigadores a estudiar más a fondo la cuestión de la influencia musulmana en la poesía trovadoresca. Se ha visto que los temas son similares en muchos aspectos, igual que las formas

métricas. Los poetas viajaban de unas regiones a otras, casi siempre acogiéndose a algún tipo de protección informal[25]. Aceptado esto, hay muchas probabilidades de que lo que en Europa occidental se consideró una manifestación literaria innovadora recibiese el estímulo del contacto con el islam. Tanto en la prosodia como en el contenido se afirmó que «no hay precursores de la lírica trovadoresca en Occidente, pero en época anterior hubo convincentes analogías en los temas, imágenes y versos de la poesía hispano-árabe»[26]. En su obra sobre las relaciones entre Europa y Arabia en la Edad Media, el historiador Daniel afirma:

> En conjunto, no se puede negar que la poesía cortesana en árabe, a menudo trivial, abarcó muchos más temas y asuntos que el verso trovadoresco. Si se cree que este último no ha ocupado un puesto especial en la historia literaria europea, puede considerarse como un mero retoño provincial y decadente de los poetas cortesanos españoles… Sin embargo, si se admite que los conceptos europeos de amor cortés proceden de los reinos de taifas [que surgieron cuando se hundió el califato en el año 1031], toda la tradición romántica de la literatura europea contrajo una enorme deuda con la España del siglo XI[27].

Incluso Nelli, el historiador francés de los trovadores y los cátaros, afirma que la tradición romántica, la represión de los actos sexuales y la subordinación del hombre a la mujer derivan en parte de fuentes árabes, bizantinas y de otros lugares. Daniel observa que «todas las posibilidades apuntadas por Nelli indican la ambigüedad o multiplicidad del origen del romanticismo europeo». Esta idea es muy distinta a las conclusiones del influyente medievalista inglés C. S. Lewis, que afirmó que los trovadores

> en el siglo XI descubrieron, inventaron o fueron los primeros en expresar la especie de pasión romántica que los poetas ingleses seguían plasmando en el siglo XIX… y erigieron infranqueables barreras entre nosotros y el pasado clásico o el presente oriental. Comparado con esta revolución, el Renacimiento es una mera ola en el mar de la literatura[28].

La idea de que los trovadores fueron quienes por primera vez presentaron el amor «no como un pecado, sino como una virtud»[29] sirve para la Europa medieval; pero no se sostiene desde una perspectiva mundial y ejemplifica la estrechez de un punto de vista literario limitado a la literatura occidental. Un elemento interesante, destacado por Roux, es que la poesía provenzal no sólo dio más espacio a la belleza física de la mujer

en una época teocrática, sino que por primera vez en Europa se excluyeron las referencias a la salvación o a lo sobrenatural y maravilloso[30], dando lugar a un nuevo humanismo, que para Roux consiste en un enfoque secular de la vida que integra las «relaciones amorosas» en la ética feudal. Como hemos visto, con el islam hubo periodos similares en Europa y en otras partes. Y lo mismo ocurrió con una serie de tradiciones fundamentales. Lo secular, tanto en el amor como en otros campos, no fue monopolio de Europa, aunque el Renacimiento propició su extensión a muchas esferas. Pero la exclusión de referencias religiosas y sobrenaturales por parte de los trovadores refuerza el argumento de la influencia de poetas y eruditos de una tradición distinta, que sabían lo que tenían que excluir. Dicha influencia no nos sorprende, puesto que el provenzal se asemejaba lingüísticamente al catalán del norte de España, y que para los cátaros era muy natural cruzar esa frontera, ya que contaban con comunidades en España y en «Francia»[31].

En la Europa cristiana, la expansión del amor se produjo en un contexto secular, al margen de la esfera religiosa, tal vez por las restricciones impuestas desde esta última. Pero no ocurrió lo mismo en todas partes; el humanismo secular no fue requisito imprescindible para el desarrollo o expresión de los sentimientos amorosos. El tema suscitó gran interés en el mundo musulmán, tanto en el ámbito secular como en el religioso. En este último destacó el sufismo. Un sabio sufí dijo: «No soy cristiano, judío ni musulmán… mi religión es el amor»[32]. En realidad, el amor secular y el religioso estaban interrelacionados. En un interesante análisis que ofrezco en detalle debido a su relación con los capítulos precedentes, el antropólogo Yalman afirma:

> Se puede decir que el interés por el amor como doctrina social surge muy pronto en el islam con las *tariqas*. Se habla mucho del corazón; en ese sentido el amor es una doctrina peligrosa, incluso subversiva. Y así se sigue considerando a las *tariqas* en muchos lugares. El amor de los hombres por Dios, y de los unos por los otros, tiene una faceta dionisíaca que a las autoridades les cuesta controlar. Un amor tan irrefrenable y devorador se expresa en ceremonias muy emotivas: las pasiones de la Chía, los cánticos rituales *(dhikr)* de las distintas órdenes derviches, o la *sema* (danza giratoria) de los mevlevíes, y en todos los casos se observa que el efecto del rito comunal es la inmersión del individuo en el «océano de amor» de su grupo. Dichas ideas calaron muy hondo en Oriente Medio, como se ve en el hecho de que el amor divino *(tasˇavvˇuj)*

> es el tema más persistente de la poesía y la música de los otomanos, los persas y de todos los imperios mongoles. La corriente se mantuvo con fuerza durante siglos. Aún sigue viva. El amplio corpus de poetas de primera línea como Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rumi, Sadi, Hafiz y otros muchos trata del amor divino. Tras la espiritualidad divina se perciben las poderosas imágenes del amor como metáfora de las relaciones humanas. De nuevo se insiste en una experiencia mística común. La experiencia mística individual y el éxtasis pertenecen, según ellos, a los cristianos.
>
> La metáfora del amor, el amor de los hombres por Dios y de los unos por los otros, tiene implicaciones políticas. Niega el carácter maquinal que muchas veces muestran las sociedades bien organizadas. El amor como pasión devoradora prescinde de las formalidades y socava las barreras sociales. Derriba los privilegios de los grupitos cerrados que gobiernan las instituciones más importantes de la sociedad e insiste en acabar con las estructuras jerárquicas, construidas con mucho cuidado y de las que depende que las personas ocupen su lugar y realicen sus tareas. Afirma que los hombres son iguales entre sí, disuelve las barreras que los separan y los une en una misma comunidad e identidad, reconciliándolos unos con otros y con Dios[33].

Un ejemplo llamativo del éxtasis del amor, que asociaba lo divino y lo terrenal, fue la relación homosexual del gran poeta Rumi con el viajero errante Shams. Una asociación similar, si bien heterosexual, se ve en la influyente obra del poeta sufí andaluz Ibn Arabí (ap. 1165, Murcia-1240, Damasco). Estaba estudiando la tradición profética en La Meca con Ibn Rustán de Isfahán, cuando conoció a la virginal hija de éste, Nizam; era «una doncella esbelta de aspecto deslumbrante que llenaba de gracia nuestras reuniones… Si no fuera por las almas que alimentan malos pensamientos y peores intenciones, describiría en detalle todas las virtudes que Dios le ha dado, comparables a un huerto fértil». Su obra sobre «La interpretación de los deseos» está dedicada a Nizam («armonía») y explica que todas las expresiones utilizadas en su poesía (expresiones propias de la poesía amorosa) aluden a ella y a la realidad espiritual al mismo tiempo[34]. La relación se ha comparado con la de Dante y Beatriz, e incluso se ha hablado de su influencia directa en el poeta florentino. La asociación del amor divino y el secular es muy estrecha en el islam y también existió en el cristianismo. Sin embargo, en el islam se aprecia una separación en ciertas formas de poesía, en el arte de los mongoles y de otros reinos, pero sin distinciones drásticas.

Como ha demostrado Caroline Bynum en su estudio sobre las místicas medievales[35], a veces los dos aspectos del amor, el espiritual y el sensual,

se entrelazan. La mística del siglo XIII Hadewijch escribió sobre su unión con Cristo: «después se acercó a mí, me abrazó y me apretó contra él, y todos mis miembros sintieron los suyos llenos de felicidad…»[36]. Ese interés por lo carnal se asocia a la idea de que Cristo poseía una naturaleza humana, además de la divina, el Dios invisible hecho visible como se representaba en la doctrina de la reencarnación. Igual que en otras religiones importantes, en el cristianismo había un límite borroso entre el amor terrenal del hombre o la mujer y el amor espiritual de Dios (y de Dios por la humanidad). Se utiliza la misma palabra para las dos emociones, y el amor romántico tiene a veces un significado alegórico y espiritual, como en *El cantar de los cantares* y en *El collar de la paloma,* pues se presenta como parte intrínseca de un complejo de ideas y prácticas religiosas. El amor de Dios (dado y recibido), el amor del hombre y el amor de las mujeres se unen en una sola palabra, que alude a un elemento común con una variedad de formas. La Biblia hebrea también utiliza la misma palabra para el amor de Dios, de los hombres y de las mujeres. Por ello los rabinos interpretaron el tono erótico de *El cantar de los cantares* como el amor de Dios por Israel, una interpretación que los cristianos trasladaron al amor de Cristo por su pueblo. El libro se incluyó en el canon porque el rabino Aqivah (siglo I d.C.) decidió leerlo alegóricamente; en el texto nada sugiere semejante interpretación[37]. Los primeros tres capítulos del Libro de Oseas muestran la misma identificación, que para algunos protestantes es más bien confusión. Sin embargo, en hebreo se diferencia entre el amor *(‘ahebh)* y el deseo *(shawq).* Cuando Dios maldice a Eva, dice que sentía «deseo» *(shawq)* por Adán, no «amor» *(‘ahbeh).*

Esa identificación del amor por una mujer, por el país o por el Dios propio fue habitual en el Antiguo Testamento y continuó después. En la obra del judío Ibn Gabirol (aprox. 1021-aprox. 1057), muy influido por modelos islámicos, la poesía amorosa contiene un elemento de amor cósmico, de la relación privilegiada entre Israel y su Dios. Zafrani habla de *«compositions du reste ambiguës, qu’elles soient liturgiques ou profanes, dont on ne peut dire s’il s’agit d’amour mystique, ou de la relation avec un être plus proche, le disciple ou l’ami»* («composiciones ambiguas, litúrgicas o profanas, de las que no se puede decir que se refieran al amor místico o a

la relación con alguien más próximo, el discípulo o el amigo»)[38]. Hay que tener en cuenta que, mientras la poesía árabe fue muchas veces profana e incluso erótica[39], la poesía judía del Magreb fue esencialmente religiosa, aunque también tuvo el otro aspecto. El gran filósofo judío Maimónides criticó con rotundidad el uso de la poesía. El verso secular no siempre era respetable, sobre todo las canciones, interpretadas por jóvenes esclavas mientras corría el vino[40].

En ciertas ramas del cristianismo europeo, las dos formas de amor, aunque con el mismo nombre, aparecen en contextos diametralmente opuestos. En la Iglesia católica romana, a los sacerdotes se les prohíbe casarse (y, naturalmente, también mantener relaciones sin casarse), pero se los anima a integrarse en el amor mutuo de Dios y en la eterna amistad (fraternidad) con toda la humanidad y con todas las criaturas divinas. Dejando a un lado el mérito que el catolicismo concede al celibato tanto de hombres como de mujeres, las dudas o reservas sobre el amor (incluso sobre el amor matrimonial) forman parte de las creencias cristianas: por ejemplo, en la historia de Adán y Eva, y aparecen en la palabras de Cristo y de su discípulo Pablo. La oposición es especialmente notoria en las versiones duales de la fe cristiana, lindantes con el maniqueísmo, que trazan una clara línea entre este mundo y el otro, entre lo malo y lo terrenal, por un lado, y lo bueno y espiritual, por el otro. Para ser «perfecto» entre los cátaros del siglo XII (la máxima aspiración), había que renunciar al amor carnal como algo incompatible con lo espiritual, con Dios, con la vida religiosa. Y así, los cátaros renunciaban al mundo, al demonio y a la carne. Ese camino de renuncias afecta también a los laicos cristianos. La nueva religión del amor condujo a Tolstoi al final de su vida a abandonar a su familia y a renunciar a todos sus vínculos terrenales, incluyendo el amor de su mujer y de sus trece hijos. En este caso no se trataba tanto de una oposición entre el amor terrenal y el divino, como entre el amor carnal y el fraternal. Los griegos distinguieron las dos principales formas de amor espiritual y terrenal como *eros* (o sea, erótico, sexual) y *ágape* (fraternal o social). En el cristianismo, ambos se unificaron en un solo término y las ideas se difuminaron, pero hubo distinciones en determinados contextos. Los trovadores cantaban al amor terrenal, igual que ciertas corrientes de

poesía amorosa sánscrita de la India, de la China primitiva y del islam. Y aunque la poesía de los judíos y del Magreb fue esencialmente religiosa, *El cantar de los cantares* contiene elementos seculares (aunque interpretados desde un punto de vista alegórico). Lo que encontramos en estas tradiciones a largo plazo son ciertos cambios en la importancia de los elementos religiosos (y puritanos) y los seculares (más expresivos). Los cátaros, contemporáneos de los poetas trovadores y de la misma región del sur de Francia, situaron el amor secular en un marco religioso y puritano, sobre todo los «perfectos», que eran los líderes espirituales. La ambigüedad se halla no sólo en la alternancia a lo largo del tiempo, sino en las diferencias entre creencias coetáneas.

Extenderemos el debate al terreno del sexo, porque si bien amor y sexo no se pueden identificar, tampoco se pueden separar en la mayoría de los casos. Cierto es que tenemos el «amor platónico», el amor al prójimo, el amor a Dios e incluso el amor propio. Pero en la mayoría de los casos «hacer el amor» con otro es un aspecto del amor, y ese amor es esencialmente terrenal y casi siempre secular.

La dualidad entre el bien y el mal se mantiene, pero para el islam el sexo legítimo se sitúa en el terreno opuesto al que le conceden los cátaros. Sin embargo, en las sociedades humanas existe siempre cierta ambivalencia, que afecta a las conductas relacionadas con el amor; en algunas sociedades se prohíbe el sexo entre familiares cercanos (como en el cristianismo), mientras que en otras se aconseja (como en el islam). El islam es la única religión que no regula con dureza la sexualidad humana: uno de los *hadices,* los cuentos tradicionales sobre la vida de Mahoma, declara que cada vez que un hombre mantiene relaciones sexuales legítimas, realiza una obra de caridad[41]. No obstante, existe ambivalencia; entre los árabes era costumbre decir lo siguiente al iniciar relaciones sexuales con la propia esposa: «Busco refugio en Dios del maldito Satán; en el nombre de Dios bueno y misericordioso»[42]. Las relaciones sexuales se veían como un servicio a Dios, pero la situación global es más compleja, puesto que el islam también evoca la historia de la caída de un hombre que manifiesta una clara ambivalencia ante el sexo. La caída se asocia a la sexualidad masculina, pero Adán no existe sin Eva, por tanto se perciben las

mismas dudas sobre el sexo y el amor que se encuentran en el canto de los Bagre de los *lodagaa*[43], aunque en ambos casos las uniones aprobadas por Dios se oponen a las avaladas por Satán.

Los que defienden que los trovadores europeos descubrieron el amor romántico han descrito una evolución similar y exclusiva de ciertas actitudes antes la sexualidad y el matrimonio. Por ejemplo, Elias, cuya obra examinamos en el capítulo 6, trata la sexualidad en un capítulo titulado «Cambios de actitud ante las relaciones entre los sexos»[44]. En consonancia con su perspectiva general sobre la «historia de las costumbres», comienza afirmando que «el sentimiento de vergüenza que rodea las relaciones sexuales humanas cambió mucho con el proceso de civilización»[45]. Elias deduce dicha evolución de los comentarios realizados en el siglo XIX sobre los *Coloquios,* de Erasmo, publicados en el siglo XVI; la obra expresa «un criterio distinto de vergüenza» al del periodo posterior, diferencia que forma parte del proceso civilizador ya que en este último periodo «todo lo relativo a la vida sexual, incluso entre adultos, se oculta por completo y se realiza entre bastidores»[46]. La vergüenza vinculada al acto sexual forma parte del proceso civilizador de la Europa renacentista. A mi modo de ver es producto de una ambivalencia mucho más amplia.

Elias observa una evolución similar hacia el matrimonio monógamo, que la Iglesia había defendido desde fechas muy tempranas. «Pero el matrimonio adopta su forma estricta como institución social que vinculaba a ambos sexos en una época posterior, cuando las tendencias y los impulsos se someten a un mayor control. Y entonces sólo las relaciones extramaritales de los hombres se condenan socialmente o se someten al más absoluto secreto»[47]. Me parece una afirmación dudosa, que tal vez valga para la época victoriana e Inglaterra, pero no para todas partes, ni siquiera en Europa. No obstante, Elias insiste en su tesis: «en el curso del proceso de civilización el impulso sexual, como muchos otros, se sometió a un control cada vez más estricto y a transformaciones»[48]. Tal vez se pudiese defender dicha idea en la década de 1930 (aunque tengo mis dudas), pero a partir de 1960 no se sostiene una evolución hacia «controles cada vez más estrictos». Las mujeres han experimentado cierta liberación en esta y en otras esferas, y los hombres ya no son tan «mojigatos» como en la época victoriana. Es

más, en este ámbito, la Inglaterra victoriana debe considerarse un caso especial de represión.

Los escrúpulos hacia el amor terrenal no comienzan con las religiones escritas, aunque algunos, basándose en la historia de Adán y Eva, reproducida en las fachadas de numerosas iglesias románicas, los han atribuido a la tradición judeo-cristiana (como se denomina a menudo, omitiendo erróneamente al islam), que asocia el sentimiento de culpa con el acto sexual, una culpa que Dios impuso a los primeros seres humanos que quebrantaron su prohibición y por ello fueron expulsados del paraíso. También la religión hindú, aunque mucho más explícita sobre el acto sexual en las esculturas de los templos, no sólo aconseja su renuncia en otros aspectos, sino que lo considera «contaminador», algo que provoca suciedad o impureza en los partícipes, al menos espiritualmente. Se observa una ambivalencia similar en los relatos sobre la procreación humana de los mitos bagres de los *lodagaa,* una cultura oral[49]. En una versión, el primer hombre y la primera mujer mantuvieron relaciones sexuales, pero mostraron gran reticencia a la hora de reconocerlo ante Dios, que era el Creador desde un punto de vista distinto. La sexualidad es casi siempre un acto privado, y el intercambio de fluidos conlleva peligros, aparte de beneficios.

Se ha atribuido a los trovadores (no a los cátaros que, como maniqueos, recelaban del amor carnal) la invención europea del amor, pero hemos visto que otros autores consideraban que las raíces de ese sentimiento (al menos en su forma fraternal) se hallaban en el cristianismo, en la noción de «caridad» *(caritas)* y en la obligación de amar al prójimo, fuese hermano o no. No se explica cómo el cristianismo, con raíces y textos sagrados similares a los del judaísmo y el islam, lo desarrolló de modo independiente. De hecho, todas las grandes religiones del mundo, nacidas tras la Edad del Bronce con sus radicales diferencias socioeconómicas en forma de «clases», alentaron la ayuda caritativa de sus correligionarios. Dicha ayuda se incluía en la *waqf* islámica y en otras instituciones similares de los parsis, los jainíes, los budistas y otros. El mandato «ama a tu prójimo» formó parte del inevitable universalismo de las religiones escritas, que no querían ser «tribales» y aspiraban a convertir a personas de otros

grupos[50]. De todas formas, en la práctica la aplicación del mandato fue limitado, incluso entre miembros de la misma fe. Se trata de un ámbito en el que, más que en ningún otro, debemos distinguir la retórica y la ideología de la práctica. A pesar de las afirmaciones de sus defensores, en este punto cuesta creer que el cristianismo influyese de forma realmente importante en los sentimientos de las personas.

No sólo se dice que el amor es europeo (tesis muy cuestionable), sino que en una etapa muy posterior los historiadores y los sociólogos han considerado el supuesto hecho del amor europeo (al menos en su variante romántica) como uno de los motivos para el surgimiento en ese continente de una sociedad verdaderamente moderna, modernización asociada al capitalismo, que se tiene por otra invención europea. El tema subyace en algunas distinguidas aportaciones en el campo de la demografía histórica. En estas discusiones no se halla en juego sólo el amor, sino también la «familia». En su obra sobre los registros parroquiales ingleses de nacimientos y fallecimientos desde la Reforma, Peter Laslett y sus colegas del Grupo de Cambridge demostraron que en Inglaterra las casas familiares nunca habían sido de tipo «extenso», puesto que el promedio de miembros por familia rondó los 4,7 a partir del siglo XVI[51]. Laslett y sus colegas asociaron los hogares pequeños a la familia nuclear, cuya presencia se consideró uno de los factores de la modernización y el capitalismo de Occidente. Sociólogos como Talcott Parsons destacaron la afinidad entre el capitalismo industrial y la familia reducida, que permitía la movilidad de la mano de obra y eliminaba los gastos derivados de las obligaciones de las familias extensas. Los historiadores de la familia afirmaron que la «familia nuclear», basada en el amor romántico, proporcionaba el amor conyugal (a través de la libre elección de los esposos) y el amor paterno (cuidado de los hijos) que sirvieron de motivación para progresar en un ambiente competitivo. Se aseguró incluso que Inglaterra no había tenido que esperar al capitalismo para adoptar este tipo de familia, pues ya existía, a diferencia de lo que ocurría en otras muchas partes del mundo que no compartían ese modelo europeo (occidental)[52].

Un reciente estudio, *The household and the making of history,* de Mary Hartman (2004), que aspira a ofrecer «un punto de vista subversivo sobre el

pasado occidental», afirma que «un modelo único de matrimonio tardío, descubierto en la década de 1960, pero con raíces en la Edad Media, explica el enigma de por qué Europa occidental fue el lugar de los cambios… que originaron el mundo moderno». No hay nada nuevo en esa afirmación de índole malthusiana, tras la cual se encuentra una larga historia que asociaba los hechos demográficos con la ética o con el «progreso» social. Objetivamente no dudamos de que en Europa existiese un matrimonio muy tardío para los hombres y las mujeres, que algunos han visto como estímulo del «amor», pero extraer la conclusión de que esas uniones fueron responsables del mundo moderno me parece exagerada, puramente especulativa y teleológica, basada en una posición de ventaja posterior, sin ningún tipo de comparación.

Esas pretensiones de exclusividad de la familia europea también presentan problemas desde el punto de vista del estudio a fondo del parentesco. Por ejemplo, se creía que en China el modelo era el de las llamadas familias «extensas» (que, en realidad, sólo existían entre los más acomodados, quienes siempre vivieron en casas más grandes que los pobres). En un congreso de hace algún tiempo organizado por el Grupo de Cambridge[53], presenté pruebas que demostraban que, incluso en las sociedades con grupos familiares de tamaño considerable (como los clanes), el hogar existencial (distinto de la casa entera, la vivienda) solía ser pequeño y se basaba en una unidad reproductiva y económica[54] no muy diferente en tamaño de la descrita por Laslett en Europa. Admití la validez del concepto de modelo de matrimonio europeo[55], pero la drástica división entre tipos europeos y no europeos me pareció demasiado radical y categórica, pues ignoraba las numerosas similitudes que había entre las costumbres orientales y las occidentales, al menos en lo referente a las principales sociedades surgidas tras la Edad del Bronce. Esa oposición pasaba por alto los rasgos comunes asociados a la presencia de la dote y al «complejo de propiedades de la mujer»[56]. Estas consideraciones me llevan incluso a cuestionar la redefinición posterior de Hajnal sobre el problema del tamaño medio de los hogares en Oriente y Occidente[57], en la que describe no tanto diferencias de tamaño como diferencias en el proceso de constitución del hogar.

Aparte del tamaño del hogar, dentro del campo antropológico ha habido dos amplias corrientes con respecto a la evolución de la «familia». La primera, patente sobre todo en las especulaciones de los escritores del siglo XIX, investigaba el cambio de las hordas a las tribus y de éstas a las familias, lo cual suponía pasar de unidades grandes a otras más pequeñas. Esa tendencia se reflejó en las descripciones históricas que buscaban unidades más grandes (y no analizadas), por ejemplo «la familia extensa» en las sociedades primitivas y la pequeña («la familia nuclear») en las posteriores sociedades modernas. Sin embargo, las familias «extensas» siempre contienen «familias elementales»; por tanto y al menos en parte, la contraposición es errónea. La segunda tendencia representa otra perspectiva antropológica derivada del examen de material de campo reciente y no de especulaciones sobre un pasado desconocido y se plasma en particular en la tesis del antropólogo polaco Bronislaw Malinowski en su monografía *La familia entre los aborígenes australianos*[58], donde demostró que incluso en las sociedades existentes más «primitivas», las llamadas «hordas» se organizaban a partir de pequeños grupos conyugales. Por tanto, con respecto a estas unidades no hubo cambio de «horda» a «tribu» y luego a «familia», pues las tres podían coexistir. Mientras los grandes grupos de parentesco tendieron a desaparecer a lo largo del tiempo histórico, sobre todo en las sociedades urbanas, la familia y sus miembros interrelacionados siguieron siendo actores fundamentales en el campo de las relaciones sociales. Ésa es la postura adoptada por la mayoría de los teóricos principales de la materia, no sólo Malinowski, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, sino también Evans-Pritchard y Fortes, que los siguieron, al margen de la importancia que concediesen al linaje más extenso, en consonancia con Durkheim y Gifford[59].

Si aceptamos la prevalencia –cuando no universalidad– de la familia reducida, ¿podemos concebir una unidad que no funcione sobre la base del «amor» (sexual) por la esposa (o esposas) y el «amor» (no sexual) hacia los hijos? La primera no implica forzosamente la elección de pareja. Al menos no fue así en la Europa del siglo XVIII entre las familias acomodadas. Pero vemos lo importante que es esa forma de amor para los historiadores de la modernidad de determinada orientación ideológica porque implica *libertad*

de elección e *individualismo,* valores que se consideran esencialmente occidentales. También implica íntimas relaciones entre los cónyuges (aunque muchas veces acaban en divorcio) y vínculos igualmente íntimos (pero más frágiles) entre los padres y los hijos, que llevan no sólo a una mayor inversión en la educación de los niños, sino también en la decisión de preferir familias más pequeñas (calidad a cantidad), un proceso conocido como transición demográfica. Hogares más pequeños, familias más pequeñas, y en consecuencia relaciones más intensas entre padres e hijos y entre los propios padres; en otras palabras, amor paternal y amor conyugal. Según la perspectiva más optimista, dicha familia nace de la elección de los padres y no de un matrimonio de conveniencia (que era menos común entre los pobres, para quienes la propiedad y el estatus apenas significaban nada).

Hay varias formas de forjar una unión, y dentro de ellas existen posibilidades como los matrimonios de conveniencia o la «libre elección» y los idilios, pero pocas sociedades las consideran alternativas excluyentes[60]. Sin duda, los matrimonios de conveniencia, por mucho que a los europeos actuales les parezcan negativos, no impiden que surjan relaciones muy afectuosas después del enlace; en este caso, el sexo precede al amor. Y si la unión no resulta compatible, muchas sociedades admiten el divorcio, tras el cual es más probable que se recurra a la «libre elección» en un matrimonio posterior. Si consideramos que a lo largo de la historia las culturas humanas se han reproducido por medio de uniones sexuales, que requirieron la selección de pareja (no siempre por los miembros de la misma, sino por otras personas y siguiendo normas), la pretensión de que sólo en Occidente el proceso obedece al amor, o al menos al amor romántico, se nos antoja un alarde de orgullo desmedido. Por otro lado, en Occidente hay una contracorriente menor que siempre ha reconocido algo especial en las relaciones entre hombres y mujeres en Oriente; por ejemplo, lo expresado en el lenguaje de las flores, cuyo invento se atribuyó a los harenes turcos a principios del siglo XIX; o lo expresado, asimismo, en cuentos como el de Scherezade, en el erotismo de las miniaturas de las cortes mongolas o en los álbumes eróticos utilizados para seducir o instruir a las novias japonesas y tan codiciados en la Europa de finales del siglo XIX. El obsequio de flores,

envuelto en varios significados, existió durante mucho tiempo en las principales sociedades asiáticas.

En casos extremos, esta fusión de hombres y mujeres se ha atribuido a la lujuria y no al amor, sobre todo en las sociedades polígamas. Tal dicotomía es errónea y las relaciones, comparables a lo que nosotros llamamos amor, se encuentran incluso en las sociedades más simples y no alfabetizadas de África, como los *lodagaa* del norte de Ghana[61], aunque un factor decisivo en muchas de ellas era cumplir los deseos de los padres al contraer el primer matrimonio.

Aunque considero que el amor existe en las culturas africanas, la «literatura» oral no ha conseguido expresar el sentimiento de forma tan elaborada como las grandes sociedades de Europa y Asia. Obsérvese que todas estas sociedades están alfabetizadas, y nuestros testimonios para la Francia del siglo XII y las demás sociedades son esencialmente textuales. La alfabetización permite que el amor se presente de forma especial. En primer lugar, no se utiliza la escritura salvo cuando hay una comunicación a distancia (a menos que se trate de un maestro en un aula, armado de pizarra y tiza). El acto de comunicación escrita se diferencia mucho del diálogo cara a cara, como en las culturas meramente orales. La poesía amorosa escrita trata de establecer comunicación con alguien ausente, con alguien que ya no está o que se halla «lejos» (tal vez socialmente), característica registrada por la poesía trovadoresca, pero que se observa también en los poemas chinos, como he dicho al principio de este capítulo. En segundo lugar, la composición de poesía o prosa escrita exige un proceso de reflexión distinto al discurso. El que escribe reflexiona al respecto, lo cual propicia una elaboración de la expresión de los sentimientos que no suele encontrarse en las culturas puramente orales. En consecuencia, la poesía amorosa tiende a ser más elaborada en las sociedades alfabetizadas y lo es más en unas épocas que en otras. No insinuamos bajo ningún concepto que exista una noción idéntica de «amor» en todas las sociedades ni que el «amor romántico» sea en todas partes el principal método para buscar esposa. No obstante, esa forma de relación no es prerrogativa exclusiva de Occidente ni de la época moderna. Y habría que añadir que tampoco lo es el «amor congruente», calificado en fecha reciente por el sociólogo Giddens

de posromántico, característico de la sociedad «moderna»[62] y sucesor natural del «amor romántico».

El punto de vista contrario sobre la ausencia previa de amor y de elección formó parte de la idea de que las primeras sociedades se organizaban de modo colectivo y no individual. Ese concepto, del cual surgió el del «comunismo primitivo», se apoyó en la existencia de grupos familiares extensos (clanes y parentelas), pero no tuvo en cuenta la división de esos grupos en «segmentos jerarquizados» (por ejemplo, «linajes segmentarios») que actuaban por su cuenta. En la base había un «linaje mínimo» en torno al cual se agrupaba una familia elemental o de cierta complejidad. Asimismo, la propiedad de la tierra nunca fue comunal tal como indica el término; pequeños grupos tenían derechos más o menos exclusivos al producto de una granja o a las presas de caza, aunque esas actividades se realizaban a veces de forma comunal.

Un elemento destacable en este debate sobre la expresión del amor (especialmente el romántico) es que la mayoría de los sistemas (aunque no todos) no europeos establecen una edad más temprana para esas uniones. Las muchachas se casan poco después de la pubertad y muchas veces se comprometen antes, por medio de acuerdos particulares o a través del sistema de parentesco, por ejemplo en el islam con la hija del hermano del padre, aunque se permite cierto grado de elección. Los acuerdos de este tipo se hacen en parte para asegurarse una pareja, para conseguir compañía adecuada (un «buen partido»), o para evitar el nacimiento de niños considerados ilegítimos por las normas en vigor (donde los métodos anticonceptivos son limitados). En estos casos no hay largos periodos de adolescencia en los que se aplaza el sexo, durante los cuales se busca pareja y los candidatos definitivos están «lejos». En esa búsqueda aplazada se elabora y se expresa el «amor romántico», con sus abundantes deseos insatisfechos. No obstante, incluso a temprana edad las posibles parejas pueden hallarse sumergidas en las respectivas personalidades y salir a la luz en un hogar desconocido. En estas circunstancias, manda más el amor (aunque no se exprese) que la lujuria.

Hay mucha diferencia entre la expresión de una emoción y su existencia. Como he dicho, dicha expresión se plasma en la palabra escrita,

particularmente en las cartas de amor, que abundan en las culturas alfabetizadas. Pero la emoción se halla en muchas otras partes, si bien adopta formas distintas. Gobierna el mundo, no sólo el continente europeo.

Por último, la pretensión paralela de que el amor es exclusivamente europeo ha tenido una serie de consecuencias políticas, pues no sólo se ha vinculado al desarrollo del capitalismo, sino que además se ha utilizado al servicio del imperialismo. Hay un palacio en Mérida (Yucatán), en cuya decoración proliferan los conquistadores con casco y armadura rematando a los salvajes derrotados, con una inscripción que proclama el poder conquistador del amor. Los conquistadores imperialistas europeos monopolizaban esa emoción, más fraternal que sexual. Literalmente, el amor lo conquista todo y lo entrega a los militares invasores.

1 Este capítulo se basa en los capítulos que he escrito para las recopilaciones de Luisa Passerini, especialmente «Amor, lujuria y alfabetización», incluido en *Food and Love* (J. Goody), 1998, y «Amor y religión: estudios comparativos», que publicará próximamente L. Passerini (ed.) en Berghan Books, Oxford. Aparte, hay referencias al tema en *El islam en Europa,* Gedisa, 2005, y en una ponencia incluida por C. Trillo San José en *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media,* 2004.

2 E. S. Person, 1991, p. 386.

3 L. Passerini, 1999.

4 D. de Rougemont, 1956.

5 N. Elias, 1982, p. 328.

6 C. S. Lewis, 1936, p. 11.

7 Véase J. Goody, 1998.

8 Entre las obras de Duby sobre el amor se cuentan *Que sait-on de l'amour en France en XIIe siècle?* (1998) y *A propos de l'amour que l'on dit courtois* (1988).

9 G. Duby, 1996, pp. 61 y 66.

10 *Ibid.,* pp. 73 y 68.

11 K. Hopkins, 1980.

12 A. Birrell, 1995, p. 8.

13 Véase *La Culture des Fleurs* (edición francesa), Seuil, 1994, p. 496.

14 C. y M. Beurdeley, 1973, p. 14.

15 J. Brough, 1968.

16 J. J. Parry, 1960, p. 4.

17 R. Dronke, 1965, vol. I, p. ix. La referencia a Marrou está en la *Revue du Moyen Âge Latin* (RMAL), iii (1947), p. 189. C. S. Lewis utiliza la expresión «nuevo sentimiento» en *La alegoría del amor.*

18 J. Goody, 1998, p. 119.

19 J. J. Parry, 1960, p. 1.

20 M. Viguera, 1994, p. 709.
21 J. J. Parry, 1960, p. 8.
22 M. Asín Palacios, 1926.
23 P. Guichard, 1997.
24 Aunque en la mayoría de las madrazas se excluía a las mujeres musulmanas de la educación sexual, a veces recibieron educación religiosa, como demuestra J. Berkey, 1992, pp. 161 y ss.
25 M. Asín Palacios, 1926.
26 A. R. Nykl, 1946.
27 N. Daniel, 1975, pp. 105-106.
28 C. S. Lewis, 1936, p. 4.
29 J. Roux, 2004, p. 166.
30 *Ibid.,* pp. 166-167.
31 R. Weis, 2001.
32 H. Zafrani, 1986, p. 159.
33 N. O. Yalman, 2001, p. 272.
34 Véase V. Cantarino, 1977; R. Nicholson, 1921; Ibn Arabí, 1996.
35 C. Bynum, 1987.
36 M. C. Hart, citada por J. Soskice, 1996, p. 38.
37 Agradezco esta observación a Jessica Bloom, a Andrew Macintosh y a los estudios del profesor N. O. Yalman.
38 H. Zafrani, 1986, p. 109.
39 *Ibid.,* p. 134.
40 *Ibid.,* p. 136.
41 «Según palabras de Abu Dharr.»
42 W. Goode, 1963, p. 141.
43 J. Goody y S. W. D. K. Gandah, 2002, p. 15.
44 N. Elias, 1982, pp. 138 y ss.
45 Una nota alude a observaciones de Gingsberg, Montaigne y Freud acerca de las influencias sociales en el comportamiento, pero no apoya de ningún modo la idea de una evolución en el concepto de vergüenza.
46 N. Elias, 1982, p. 146.
47 *Ibid.,* p. 150.
48 *Ibid.,* p. 149.
49 J. Goody y S. W. D. K. Gandah, 2002, p. 15.
50 Véase J. Goody, 1986.
51 P. Laslett y R. Wall, 1972.
52 *Ibid.;* J. Hajnal, 1965.
53 Las actas se publicaron en 1972 (P. Laslett y R. Wall, eds.).
54 J. Goody, 1972.
55 J. Hajnal, 1982.
56 Véase J. Goody, 1976.
57 J. Hajnal, 1982; J. Goody, 1996b.
58 B. Malinowski, 1913.

59 Véase un análisis crítico en J. Goody, 1984.
60 Véase O. Hufton, 1995.
61 J. Goody, 1998, pp. 113 y ss.
62 A. Giddens, 1991.

XI. Epílogo

En este libro me he ocupado de la forma en que Europa ha robado la historia a Oriente imponiendo sus propias versiones del tiempo (en gran medida cristianas) y del espacio al resto del mundo euroasiático. Se puede alegar que una historia mundial exige un cálculo único del tiempo y del espacio como el proporcionado por Europa. Pero mis problemas han surgido sobre todo con los intentos de periodización de los historiadores, que han dividido el tiempo histórico en Antigüedad, feudalismo, Renacimiento y capitalismo; esta evolución se considera una transformación única hasta el dominio del mundo conocido por parte de Europa en el siglo XIX, a partir de la Revolución industrial que se inició en Inglaterra. En este punto, la imposición de conceptos ha tenido consecuencias teleológicas muy diversas.

Cualquier forma de dominación colonial o mundial supone un peligro considerable aparte de posibles beneficios para el trabajo intelectual, no tanto en las ciencias como en las humanidades, donde los criterios sobre la «verdad» son menos nítidos. En este caso, Occidente asume una superioridad (que ha manifestado de modo evidente en algunos aspectos desde el siglo XIX) y la proyecta hacia atrás en el tiempo, creando una historia teleológica. El problema para el resto del mundo es que dichas ideas se utilizan para justificar la forma en que se trata a «los otros», a los que se considera estáticos, incapaces de cambiar por sí mismos sin contar con ayuda externa. Pero la historia nos enseña que toda superioridad es un factor temporal y que debemos aspirar a la alternancia. En este momento, ese enorme país que es China juega un papel protagonista en la economía, que puede ser la base de una potencia educativa, militar y cultural, como ocurrió antes en Europa y luego en Estados Unidos, y antes de todo eso en la propia China. El último cambio ha sido realizado por un gobierno comunista, sin demasiada ayuda consciente de Occidente.

En este estudio trato de explicar que la dominación del mundo por parte de Europa desde su expansión en el siglo XVI, y sobre todo su posición de liderazgo en la economía mundial con la industrialización del siglo XIX, dio

lugar a la dominación de las descripciones de la historia del mundo. Cuando hablo de alternancia me refiero al enfoque antropológico de la historia moderna. Comienza con la obra del prehistoriador Gordon Childe, que describió la Edad del Bronce como la revolución urbana, el inicio de la «civilización» en sentido literal. La Edad del Bronce empezó en el Oriente Próximo antiguo y se extendió por el este hasta la India y China, por el sur hasta Egipto y por el oeste hasta el Egeo. Consistió en la introducción de la agricultura mecanizada, en forma de arado de tracción animal, el control del agua a gran escala, el desarrollo de la rueda y de una serie de oficios urbanos, sin olvidar la invención de la escritura, sin duda relacionada con la expansión de la actividad mercantil. La especialización de las ciudades exigía el aumento de la productividad para que los artesanos y otros se librasen de la producción agrícola primaria, y simultáneamente provocó enormes diferencias de «clases» en la propiedad de la tierra, puesto que ya no existía la limitación de producir sólo con la azada, sino que gracias al arado se podían cultivar terrenos mucho más extensos. El arado no es más que una azada al revés, que se mecanizó al ser arrastrada por la tracción animal, pero representó un gran avance en la productividad.

La Edad del Bronce fue, en principio, una «civilización» asiática, que precedió en muchos siglos al Renacimiento europeo, que Elias asocia al proceso civilizador. Pregunto desde la perspectiva histórica por qué se desgajó la unidad comparativa de la Edad del Bronce en una rama asiática y otra europea, la primera de las cuales se oponía a un continente dinámico caracterizado por el desarrollo del capitalismo y la segunda se definía por la inmovilidad, por el despotismo y por lo que Marx denominó «excepcionalismo asiático», basado en «modos de producción» distintos.

Esta ruptura tuvo que empezar en alguna parte. Pero ¿dónde? Casi todos coinciden en que la situación minoica (y por fuerza la egipcia) pertenecían a la Edad del Bronce con sus tempranas tradiciones escritas. La ruptura se produjo primero en Europa con la Antigüedad griega arcaica y luego con la romana, vistas como radicalmente diferentes a lo anterior y a lo acontecido en Asia, con la historia de Homero y los filósofos presocráticos. Sostengo que la idea de la diferencia, de la divergencia, fue elaborada principalmente por los europeos, bien en el Renacimiento que consideraban el renacer de la

Antigüedad clásica (a través del humanismo) o en los siglos XVIII y XIX, cuando la economía de la Revolución industrial de Europa otorgó al continente una clara ventaja económica sobre el resto del mundo (una ventaja que había comenzado con la erudición, la economía, los cañones y las velas del Renacimiento). En otras palabras, había una fuerte carga teleológica detrás de la afirmación europea de que su tradición se había distinguido desde épocas muy tempranas, origen de su posterior superioridad.

En realidad, ¿hasta qué punto se diferenció la Antigüedad como un periodo separado? El historiador clásico Moses Finley afirmó que la antigua Grecia había inventado la democracia, el gobierno del pueblo. Se trata de un tema que toca la fibra íntima de políticos contemporáneos como Bush y Blair, que la consideran característica de nuestra civilización judeo-cristiana (de la que está excluido el islam, aunque era el tercero en discordia), un regalo que Europa exporta al resto del mundo. No cabe duda de que Atenas fue uno de los primeros lugares que institucionalizaron el voto popular directo y escrito, lo cual sirvió para distinguir su política de los regímenes monárquicos de Persia y otros Estados asiáticos, aunque el reino prealfabetizado de Dahomey contó con un sistema de votación consistente en depositar piedras en un recipiente. Como ciudad-Estado, Atenas tenía un tamaño reducido que le permitía funcionar por representación directa. Sin embargo, la ciudad-Estado y la democracia no fueron exclusivas de Atenas. Esa forma de gobierno existió en las ciudades-Estado de Fenicia, actualmente el Líbano, sobre todo en Tiro, ciudad madre de la colonia fenicia de Cartago. Fenicia no sólo desarrolló el alfabeto sin vocales para transcribir la Biblia y obras árabes y semíticas, sino que contaba con una forma de democracia en la cual los representantes (sufetes) se elegían todos los años, lo cual garantizaba un estrecho vínculo entre la opinión pública y el Gobierno. Pero Cartago ha sido suprimida del mundo o, al menos, de la historia europea. Era africana, no europea; era semítica, no aria o indo-europea; y sus bibliotecas se dispersaron, en parte por la conquista romana, y por eso sabemos mucho menos de sus progresos.

Pero no fue sólo Fenicia. Incluso algunos sistemas monárquicos de Asia tuvieron gobiernos democráticos en sus ciudades. En las cercanías de

muchos gobiernos centralizados, a saber, los reinos, encontramos pueblos con sistemas muy distintos de gobiernos acéfalos y representativos, descritos por Ibn Khaldun en el caso de los beduinos y por Fortes y Evans-Pritchard en África en general. La Antigüedad no fue la única fuente para el modelo de gobierno democrático.

Finley atribuye a la Antigüedad la invención del «arte». Evidentemente inventó el arte griego, de gran importancia en Europa y en la historia del mundo. Pero no inventó el arte como esencia. Por ejemplo, las columnas redondas de Grecia procedían de Egipto, país que junto con Asiria tuvo gran relevancia en el desarrollo de las formas visuales; aunque otros muchos países, aparte de los occidentales, destacaron en los campos artísticos. La aparente autoridad mundial de Occidente en este terreno se relaciona con el dominio de Europa en el siglo XIX y del mundo a través de Europa. Pero el problema surge cuando la Antigüedad se considera una etapa directa y necesaria de la evolución mundial hacia el capitalismo occidental.

Según la perspectiva europea, la Antigüedad no es sólo un periodo, sino un tipo de sociedad exclusiva de ese continente. Había que establecer la Antigüedad como una fase evolutiva característica porque tras la caída del Imperio romano hubo otro periodo, el feudalismo, que también se consideró único de Occidente y cuyas contradicciones dieron lugar a la emergencia del capitalismo en Occidente. El concepto de Antigüedad fue elaborado por los historiadores clásicos europeos para justificar la singularidad de la tradición procedente de Grecia y Roma. Indudablemente estas sociedades se diferenciaban de otras culturas antiguas, como se diferenciaban de la Grecia arcaica y de la Roma anterior; pero se procuró por todos los medios diferenciarlas de las demás, no tanto en el aspecto económico como en el político e ideológico: por ejemplo, la democracia y la libertad eran propias de Europa y se oponían a la tiranía y al despotismo que supuestamente imperaban en Asia. Al margen de cómo se interpreten estos prestigiosos calificativos, está claro que los sistemas de conocimiento habían avanzado mucho en el mundo clásico gracias a las tecnologías del intelecto y a la adopción del alfabeto; la propagación de su uso amplió las posibilidades de la palabra escrita, inventada en Mesopotamia y Egipto, que progresó luego hacia el alfabeto fonético en Siria (Ugarit) y en la Grecia continental. El

alfabeto griego tenía un sistema único de representación de las vocales e influyó mucho en la Europa posterior. Pero no estaba tan lejos del fenicio, y las consecuencias de una diferencia menor y de las diferencias con otras formas de escritura no fueron tan radicales como muchos han supuesto, entre ellos Watt y yo mismo.

Otros investigadores utilizaron el cristianismo de modo similar para destacar la singularidad de Europa. Pero el cristianismo era una de las tres religiones del oeste asiático que utilizaban mitos y escrituras relacionados entre sí y se basaban en valores y códigos similares. En el cristianismo hay poco contenido exclusivamente europeo, pues las principales ideologías primitivas procedían de Oriente Próximo o, en el caso de San Agustín, del norte de África. Se trataba de un credo mediterráneo intercontinental, con un Antiguo Testamento de trasfondo semítico y nómada, plagado de desiertos abrasadores y de fértiles oasis.

El punto fundamental de la historia del mundo moderno no ha sido la búsqueda de la singularidad de la Europa primitiva, sino el abandono de la perspectiva de los prehistoriadores, ejemplificado por Gordon Childe en su obra *Qué sucedió en la historia,* una teoría que subraya la amplia unidad de las civilizaciones de la Edad del Bronce en Europa y Asia. Esa unidad, rota por la idea occidental de una Antigüedad exclusivamente europea (¿acaso la tenía alguien más?), se basaba en el desarrollo de muchos oficios artesanos, incluyendo la propia escritura. La escritura primitiva se asoció, entre otras cosas, con los escritos religiosos y el monopolio de la enseñanza por parte del sacerdocio (los maestros eran sacerdotes), el desarrollo de los templos y los complejos palaciegos, y la conversión de la entidad religiosa en lo que el historiador de la Antigüedad Oppenheim denominó «una gran organización». La idea de una Antigüedad europea independiente choca con esta amplia unidad, anuncia una fase en la historia del mundo exclusiva de Europa, y en las mentes de los protagonistas prefigura el desarrollo de la modernidad y del capitalismo en ese continente. En el ámbito económico hay poco fundamento para ese excepcionalismo. Todas estas civilizaciones utilizaron el hierro en vez del bronce, lo cual tuvo muchas consecuencias de índole «democrática» (el hierro era más abundante y resistente que el bronce) en la guerra, en la agricultura, en los oficios, y también en el

desarrollo de las «máquinas», aunque en este último caso la madera siguió siendo el material dominante hasta el siglo XIX. No cabe duda de que algunas sociedades evolucionaron más rápido que otras. En el mundo antiguo, Grecia asumió el liderazgo en las construcciones urbanas, los templos, las escuelas y los edificios domésticos en ciudades como Éfeso, y también en la producción no sólo de conocimientos escritos y de literatura, sino de artes en sentido general, aunque dependiendo en muchos aspectos de los precedentes de Oriente Próximo (por ejemplo, la famosa columna) e igualada en otros por la lejana India y por China. Sin embargo, el problema de la Antigüedad se vuelve especialmente delicado, tanto en el presente como en el pasado, cuando los investigadores europeos atribuyen el prestigioso origen de una forma de gobierno (la democracia), de valores como la libertad, el individualismo e incluso la «racionalidad», a ese periodo histórico y, por tanto, a Europa en detrimento de otros lugares.

La economía no se ha utilizado como factor esencial de esta diferencia, excepto en la descripción de Grecia y Roma como sociedades esclavistas, empleada «paradójicamente» para reforzar el concepto de Antigüedad por contraste al «inventar» la libertad. Se dice que no sólo inventaron la libertad, sino también la democracia y el individualismo. Me parece una afirmación exagerada, pues pasa por alto el papel especial de la esclavitud. Los progresos en literatura, ciencia y artes son notables, pero deben considerarse extensiones de las culturas de la Edad del Bronce en la región, como ha sostenido Bernal. La pretensión de convertir a estas sociedades en algo distinto deriva del propio deseo de los griegos de aislar a Europa de Asia y del posterior empeño de los investigadores occidentales por reforzar su propio origen.

Podría ser que, como consecuencia parcial del alfabeto, la abundancia de fuentes literarias haya creado la impresión general de una «mentalidad» y un estilo de vida diferentes. Al avanzar desde la Prehistoria a la historia, los protagonistas comienzan a expresarse a través de una lengua escrita. Ya no existe la limitación de tener que interpretar datos fundamentalmente materiales, sino que hay que considerar también lo «espiritual», lo verbal (registrado por escrito); no tenemos más remedio que fijarnos en la idea que los griegos tenían de sí mismos (cosa que no se puede hacer con los

fenicios, pues dejaron muy pocos testimonios escritos). Eso nos obliga a dar más importancia a sus opiniones sobre sí mismos y sobre los demás y a asumir el peligro consiguiente de aceptar su autoevaluación como «verdadera». Sus valores se convierten en nuestros juicios. Aceptamos (e incluso extendemos) su apropiación de la democracia, la libertad y otras «virtudes». Grecia se diferenciaba sólo en cuestiones mínimas de Fenicia y de Cartago, que han sido excluidas del guión. Las pequeñas ciudades-Estado que existieron en ambas zonas poseían sistemas de gobierno más flexibles que las grandes unidades, aunque a veces también tenían, e incluso elegían, tiranos. Pero otras sociedades utilizaron procedimientos democráticos, y por tanto Grecia y Roma no se pueden considerar las inventoras de la consulta popular, aunque sí las primeras en desarrollarla por escrito. Ni siquiera de la libertad. ¿Acaso Finley bromeaba cuando situó el surgimiento del concepto de libertad en Grecia en abierto contraste con la esclavitud? Muchas comunidades que vivían en los márgenes de los grandes Estados o de las políticas centralizadas rechazaron deliberadamente la autoridad centralizada (por ejemplo, todos los Robin Hood del mundo); mientras que otras, por diferentes motivos, se organizaron de forma «acéfala». Los pueblos de los márgenes, de los desiertos, de los bosques y de las montañas siempre han tenido modelos de gobierno distintos a los de los pueblos centralizados de las llanuras.

La exclusión de Fenicia, que se adelantó a la exclusión posterior del resto de Asia y Oriente, muestra la fragilidad del concepto de una Antigüedad europea exclusiva, puesto que para muchos contemporáneos su colonia, Cartago, era rival de Roma y Grecia. Los europeos posteriores no han prescindido de un patrimonio literario similar, aunque tal cosa pudo deberse a la destrucción deliberada o a la dispersión de sus bibliotecas por parte de los romanos y de otros o al carácter efímero del papiro. Algunos han interpretado esta exclusión como el desprecio de los europeos «arios» hacia la influencia de los asiáticos semíticos o de los africanos en los grandes progresos, y sin duda es una posibilidad. Pero deberíamos leer con cautela la declaración de Bernal y, más recientemente, la de Hobson, de que dicha exclusión surgió del antisemitismo o del imperialismo del siglo XIX; esos rasgos pertenecen a la categoría más amplia del etnocentrismo que se

retrotrae a épocas muy anteriores y forma parte del inevitable proceso de definición de la identidad (aunque su intensidad varía en determinados periodos y en lugares concretos).

Al igual que se dice que la Antigüedad no tiene parangón en ningún otro lugar, en la mayoría de los libros de historia el feudalismo se restringe a Occidente. Algunos han puesto en duda esa restricción: Kowalewski en el caso de la India, Coulburn en otras zonas, pero en el esquema evolutivo que Marx trazó o aceptó implícitamente, la Antigüedad precedía al feudalismo europeo, que a su vez resultaba condición imprescindible para el capitalismo europeo. Las contradicciones inherentes a una fase llevan a su resolución en la siguiente. La afirmación de la exclusividad sedujo a muchos medievalistas occidentales; aunque no suscribiesen los argumentos explícitos y unilineales de Marx, la trayectoria europea se consideró única. Y sin duda lo fue, pero ¿en qué aspectos y con respecto a qué? ¿En la propiedad de la tierra dependiente o acaso en el gobierno descentralizado? En ambos casos necesitamos una plantilla analítica que registre las variaciones. La mera afirmación de que «somos diferentes» no sirve de mucho a la hora de analizar o investigar. Nos hace falta saber cuáles de esos factores «únicos» resultaron esenciales para el desarrollo del mundo «moderno».

Asociada con esta perspectiva de Marx y otros está la noción del feudalismo como una «fase progresiva» de la historia del mundo, que apunta hacia el desarrollo «definitivo» del «capitalismo». No es fácil ver tal cosa en el oeste de Europa, donde se produjo una desaparición masiva de los asentamientos urbanos. Y con ella de las actividades relacionadas con las ciudades: algunos oficios urbanos, la educación, las tareas literarias, los sistemas de conocimiento, el arte y el teatro. Naturalmente, las cosas mejoraron poco a poco; un «renacer» tenía que ser producto del intercambio mercantil. En el ámbito rural también hubo cambios que llamaron mucho la atención. Pero en Occidente las ciudades no empezaron a renacer hasta el siglo XI, las escuelas monásticas un poco antes, la economía en la misma época, y la mayoría de las manifestaciones artísticas y de la vida intelectual con las primeras universidades, aunque la verdadera recuperación no se produjo hasta el justamente denominado Renacimiento. Cuando la

economía europea revivió al fin, dependía en gran medida del comercio italiano con el Mediterráneo oriental, una región que no había sufrido la desolación de Occidente. Allí continuaron floreciendo las ciudades y el comercio con el Oriente más lejano. Aparte del comercio, la vida intelectual contrajo una gran deuda con el Oriente y el sur musulmanes antes del siglo XIV, basada no sólo en las traducciones del griego, sino en sus propias aportaciones (y las de los judíos) a la medicina, la astronomía, las matemáticas y otros campos. La India y China también participaron en ese renacer gracias a la correa de transmisión que las sociedades islámicas instalaron por toda Asia, desde el sur de España hasta las fronteras de China. En concreto, muchas plantas, árboles y flores eran originarias de Oriente (las naranjas, el té y los crisantemos), igual que las innovaciones que Francis Bacon consideró fundamentales para la sociedad moderna: el compás, el papel y la pólvora, por no hablar del origen oriental de la imprenta y de la fabricación e industrialización de la porcelana y de los tejidos de seda y algodón. Apenas hay logros que nos permitan ver el feudalismo como un periodo especialmente avanzado en la historia europea o mundial; en Occidente el progreso casi siempre fue de carácter exógeno, aunque muchos investigadores europeos no lo vean así. Para ellos, Europa se instaló en una carrera autosuficiente y hecha a sí misma en la Antigüedad que condujo de forma inevitable, a través del feudalismo, a la expansión colonial y comercial y, luego, al capitalismo industrial. Pero esa historia teleológica excluyó a otras formaciones sociales de esos progresos, presentándolas como aprisionadas en la inmovilidad, Estados despóticos basados en la irrigación y en ciudades inmensas. Mientras tanto, Occidente tenía una agricultura de secano (en general mucho menos productiva) y ciudades mucho más pequeñas.

A esas ciudades no europeas se les niega que «tuviesen burguesía»; según Weber son diferentes, aunque contaron con los mismos adelantos que Occidente, sobre todo en la vida doméstica y «cultural», el comercio y las manufacturas. En el capítulo 6 analicé el estudio del sociólogo Elias sobre la sociogénesis de la «civilización», concentrado exclusivamente en el Occidente posterior al Renacimiento. Elias prescinde de la noción de conducta «civilizada» (urbanizada y educada), tan palpable en China

durante siglos. En este caso, Europa ha robado la idea y la actualidad del proceso de civilización. Pero ¿cómo era la civilización occidental antes de que los árabes introdujesen el papel, que habían traído de China? Fernández-Armesto realiza un análisis más ponderado de las civilizaciones en su libro *Milenio*[1], que empieza con el Japón heián y aborda las principales sociedades euroasiáticas al mismo nivel.

Sin duda, en tiempos del Renacimiento europeo se produjeron importantes movimientos en los ámbitos de las manufacturas, el comercio, el intelecto y el arte. Pero en las culturas escritas de Eurasia también hubo otros renaceres, tal vez menos espectaculares, consecuencia de los progresos internos y de la interacción recíproca. En Europa, el historiador Braudel ha establecido la cronología de esos cambios, procurando tener en cuenta datos comparativos y dejando de lado, por ejemplo, la importancia que Weber concede a la ética protestante (capítulo 7), que durante tanto tiempo sirvió de recurso a las explicaciones europeas sobre sus progresos (aunque no les pareció demasiado agradable a los italianos y a otros católicos). Braudel destaca la amplia actividad mercantil que caracterizó a Oriente mucho antes que a Occidente; el capitalismo mercantil floreció más tarde en Europa y nunca se limitó a un continente. Para Braudel, la aportación fundamental de Occidente al «verdadero capitalismo» fue el «capitalismo financiero». El capitalismo industrial, con sus costosas fábricas, necesitaba mucho capital, igual que la economía nacional. Pero la base de esta expansión ya se encontraba en las reformas bancarias y financieras que se produjeron en Italia cuando se inició el comercio mediterráneo con Oriente. Esa actividad dio lugar a instituciones similares que ya existían o que no tardaron en surgir en los principales centros comerciales de Asia.

Ocurrió lo mismo con la industrialización. También se produjo un espectacular progreso durante la Revolución industrial en Gran Bretaña y en Occidente. Pero las bases eran anteriores y estaban en otros lugares. En las principales economías de la Edad del Bronce hubo algunas actividades manufactureras a gran escala, sobre todo en los textiles, generalmente dependientes del Estado. En Mesopotamia, los tejidos de lana se elaboraban en lo que el arqueólogo Wooley denominó «fábricas». Su colega soviético

Diakonoff repuso que no eran más que talleres, siguiendo el ejemplo de Marx de reservar el término «fábrica» para la producción capitalista (o protocapitalista) posterior. En la India, con los mongoles, las *kharkhanas* eran instituciones estatales en las que los trabajadores se congregaban bajo un gran tejado para producir tejidos de algodón a gran escala. China es un ejemplo aún más claro de industrialización temprana. Ledderose ha estudiado la considerable producción de cerámica («porcelana») transportada por barco en grandes cantidades a Occidente y caracterizada por técnicas de producción modular (masiva) con una división compleja del trabajo a lo Adam Smith. La fabricación de cerámica en China se ha calificado de industrial, basada en una división compleja del trabajo, de producción modular y con una organización similar a la de las fábricas. De igual modo, aunque la seda se tejía fundamentalmente en un contexto doméstico antes de ser adquirida por el Estado a través de los impuestos, el papel que tanto se utilizó desde los principios de la era cristiana se elaboraba mediante un proceso «industrial». Que también era mecánico, puesto que el papel se producía utilizando molinos de agua, prototipo de las fábricas posteriores («telares») empleadas en Occidente para la manufactura textil, y que añadían a la mano de obra humana la energía derivada de los ríos y las corrientes de agua; con lo cual se obtenía un material de escritura más barato que la seda local o que las pieles (pergaminos) y el papiro importado de uso común en Europa, que se compraba en Egipto a elevado precio, pues el nuevo proceso permitía que se fabricase papel en cualquier parte con materiales locales. La fabricación del papel se extendió por el mundo musulmán y llegó a Europa occidental a tiempo de colaborar en la revolución de la imprenta, comenzando por Italia, que lo recibió de Sicilia. La presencia de este material barato para escribir, de fabricación local y producido en grandes cantidades permitió que, incluso sin imprenta, la circulación de información e ideas fuese mucho más rápida y amplia en Oriente que en Occidente.

El concepto de «excepcionalismo asiático» que marcó gran parte del pensamiento teleológico de los historiadores sobre el pasado, abrumados por el desarrollo de la «modernidad» y del «capitalismo industrial» en Occidente, los incapacitó para ver las numerosas similitudes que existían.

En un libro reciente, Brotton se refirió al bazar del Renacimiento y a la contribución de Turquía y de Oriente Próximo en general a esa época. También debemos considerar la contribución del islam a España en «renaceres» anteriores: matemáticas, medicina, literatura (por ejemplo, la poesía trovadoresca y la narrativa de ficción), los estudios platónicos y las ideas de Dante. Sin embargo, aún nos queda otro paso que dar, y es aceptar la idea de que esos renaceres no fueron fenómenos exclusivamente europeos. En teoría, cualquier sociedad alfabetizada puede resucitar conocimientos olvidados o deliberadamente marginados. En Europa, después del periodo clásico, la Iglesia cristiana se dedicó a postergar gran parte de las enseñanzas clásicas, estigmatizadas y tachadas de paganas, prohibidas o superfluas para sus creencias, no sólo en el campo del arte (a saber, la escultura, el teatro y la pintura secular), sino también en la ciencia (por ejemplo, la medicina). La gravedad llegó a tal punto que, cuando se produjo el renacer, fue más intenso en Europa que en ningún otro lugar, y el ritmo de recuperación de las cuestiones intelectuales se aceleró por el impacto de la imprenta y el papel, así como por la renovación del comercio a grandes distancias, sobre todo con Oriente.

El problema de ver el Renacimiento como reactivación o continuación de la vida clásica es el siguiente: aunque los edificios romanos siguieron condicionando la vida de la Iglesia en muchos aspectos, como modelos y como estructuras, y los cristianos de Occidente siguieron utilizando el latín, la imposición de esa religión y la caída del Imperio produjeron una profunda ruptura. Me he referido a la desaparición de la enseñanza, de las escuelas, de los oficios urbanos e incluso del cristianismo en Inglaterra. También desapareció el arte griego y romano, sobre todo la escultura y el teatro, debido a la adopción ideológica de la iconoclastia semítica, que limitaba las representaciones. Soy consciente de que estos hechos no siguieron la misma vía en un contexto religioso católico, pero en el laico y secular se mantuvieron de forma efectiva hasta principios del Renacimiento. Europa tuvo que despojarse de muchas cosas para recuperar la expresión del secularismo, lo cual contribuyó al renacer del teatro secular, en el cual se enmarca la obra del copista paduano Albertino Mussato, que escribió su tragedia *Ecerinis* (1329), sobre un tirano local, en

verso latino al estilo de Séneca. Pero aún faltaba mucho (doscientos cincuenta años) para las obras vernáculas de Marlowe y Shakespeare en inglés, y de Racine y Corneille en francés.

En otras palabras, en muchos ámbitos se produjo una significativa ruptura con la Antigüedad en la época posterior a Roma, una ruptura que *necesitaba* un renacer, un Renacimiento en Occidente, pero no en Oriente, donde no se había registrado un vacío tan notorio en la cultura urbana. Es más, Oriente ayudó a recuperarse a Occidente, no sólo en el terreno comercial, sino también en las artes y las ciencias. El islam dejó notar su influencia en Andalucía, por ejemplo en Brunetto Latini (profesor de Dante), y el papa Silvestre II difundió los números arábigos en Occidente. Pero veamos el ejemplo de la medicina. En Occidente, su estudio había decaído mucho, en parte por la prohibición de realizar disecciones, de trocear el cuerpo humano, y en parte por la ausencia de textos médicos como el de Galeno. Los textos se incorporaron a la medicina occidental gracias a las numerosas traducciones musulmanas, por obra de Constantino el Africano en Monte Casino (cerca de la escuela de medicina de Salerno) y por otros círculos próximos a Montpellier. El problema es que si afirmamos que la medicina occidental se basó en la recuperación de la erudición clásica, excluimos el hecho de que esta erudición y las importantes adiciones musulmanas llegaron hasta nosotros por una vía indirecta.

Fue Oriente, que no había experimentado la caída del Imperio romano de Occidente, el que estimuló el Renacimiento, puesto que no sufrió el desastroso derrumbamiento «cultural» de Europa occidental y siguió siendo centro de comercio y de contactos culturales cuando las ciudades italianas en principio, y sobre todo Venecia, renovaron los vínculos que luego serían tan importantes. Oriente, a lo largo y ancho de Asia, no necesitó un renacimiento puesto que no había muerto. Por eso China se adelantó a Occidente en el campo de las ciencias hasta el siglo XVI y en economía (según Bray y otros) hasta finales del siglo XVIII. No sufrió la amplia decadencia material ni tuvo una religión hegemónica restrictiva. A pesar de las afirmaciones de muchos historiadores, China desarrolló una cultura urbana de carácter mercantil muy activa antes que Europa. Weber, Pirenne, Braudel y otros se concentraron en lo que según ellos diferenciaba a las

ciudades asiáticas. Sus argumentos eran teleológicos y dudosos. Fijémonos, por ejemplo, en la cultura de las flores y la comida, que he analizado en detalle en otros lugares. Ambos aspectos precedieron a los progresos de los mismos en la Europa posterior al periodo clásico. El desarrollo del conocimiento estético y del interés por las «antigüedades» se produjo aproximadamente al mismo tiempo que en Europa. También el teatro (*kabuki* en Japón, por ejemplo) y la novela realista, aunque son posteriores a los avances clásicos. Es muy natural que abandonemos la idea del excepcionalismo asiático (y del europeo) y pensemos en términos de evoluciones más o menos paralelas, puesto que la revolución urbana, diferente en ritmo y en contenido, que se produjo en Eurasia se basaba en procesos similares de evolución social y de amplias relaciones de intercambio recíproco. El comercio exigía unos contactos que afectaban no sólo al intercambio de mercancías materiales, sino también de información, incluyendo la información sobre técnicas e ideas.

Por tanto, debemos analizar los progresos intelectuales del Renacimiento que etiquetamos como revolución científica. Ésta no supuso el principio de la ciencia. Joseph Needham publicó una serie de importantísimos libros sobre los avances chinos, en los que llega a la conclusión de que la ciencia estaba más adelantada en ese vasto país hasta el siglo XVI. En esa época, el papel y la imprenta acababan de llegar a Europa, lo cual permitió una circulación mucho más rápida de la información (como los ordenadores posteriormente). Needham sostiene que Occidente tomó el relevo e introdujo una ciencia basada en la comprobación de hipótesis formuladas matemáticamente. La llamó «ciencia moderna» y la vinculó al surgimiento del capitalismo, la burguesía y el Renacimiento. Sin embargo, en la comprobación influyeron los alquimistas árabes y las matemáticas procedían inicialmente de un gran número de fuentes. Por otro lado, la tesis de Needham participa de la hipótesis evolutiva particular que he criticado tanto. Me decanto por un cambio evolutivo más sostenido frente a una supuesta revolución repentina. La «ciencia moderna» debería relacionarse más con la ciencia anterior, y los progresos occidentales considerarse más coetáneos a los de China de lo que Needham sugiere.

Del mismo modo, Elias en cuanto a la «civilización» y Braudel con el «verdadero capitalismo» han atribuido partes fundamentales del proceso evolutivo a Occidente. Lo mismo se ha hecho con las instituciones en general, sobre todo las ciudades y las universidades. He analizado el problema combinado en el capítulo 8 y he llegado a la conclusión de que el argumento de la exclusividad se ha exagerado mucho, especialmente en lo relativo a las ciudades. Hay indicios de que las universidades de Europa occidental se libraron de las ataduras religiosas y secularizaron la enseñanza antes de las madrazas del islam, por ejemplo, pero la educación superior china nunca sufrió esos problemas y sustituyó las imposiciones de un credo hegemónico por su propia visión del mundo. Sin duda, en Occidente hubo características de estas instituciones, pero la afirmación de que Europa inventó el modelo que conducía al capitalismo contradice el largo paralelismo entre Oriente y Occidente. Ese paralelismo no ha impedido que los europeos se arroguen una serie de virtudes (capítulo 9) que consideran que les han permitido alcanzar la modernización. Todo empezó (al menos en lo referente a pruebas escritas) con los griegos. Como hemos visto, los griegos se autodefinían como democráticos pues permitían a la gente elegir el Gobierno (a toda la gente, salvo a los esclavos, las mujeres y los metecos), mientras que los Estados asiáticos practicaron la «tiranía». Algo similar ocurrió con el individualismo. Hacía mucho tiempo que existía en muchos de esos grupos; la noción del «colectivismo» primitivo, del «comunismo primitivo» como tipo de sociedad resulta inaceptable, aunque en algunas sociedades imperan los derechos comunes a ciertos recursos.

Occidente también se apropió de las emociones. El caso más elocuente es el del amor, que según algunos europeos inventaron los trovadores del siglo XII y según otros es una característica intrínseca del cristianismo, como la caridad; hay quien sostiene que define a la familia europea, y en concreto a la inglesa, y otros lo ven como rasgo esencial del mundo occidental moderno. Todas estas afirmaciones son insostenibles. Hollywood comercializó el «amor romántico», pero no lo inventó. Tampoco lo inventaron los ingleses, los cristianos ni los modernos, y los trovadores de Provenza y Aquitania tomaron mucho prestado de sus vecinos hispano-árabes, herederos de una larga e importante tradición de poesía amorosa

secular (y religiosa) de Oriente Próximo que se remontaba a *El cantar de los cantares*. Si bien resulta interesante averiguar qué llevó a los europeos a apropiarse del desarrollo exclusivo de ciertas virtudes y emociones, las pruebas que sustentan esa exclusividad son deficientes y sólo aparecen en una comparación sistemática a nivel intercultural.

Retomaré la teoría de Childe sobre la revolución urbana de la Edad del Bronce, muy relacionada con el concepto de civilización y de la cultura de las ciudades de L. H. Morgan, expuesto en *La sociedad primitiva*[2] y en otras fuentes de carácter más general. Una gran ventaja de esta teoría estriba en que no privilegia a Occidente, sino que describe una evolución histórica común que tuvo lugar en el Oriente Próximo antiguo, desde donde llegó a Egipto y al Egeo, en la India y en China. La afinidad cultural resultante entre las principales civilizaciones urbanas de Eurasia en este periodo choca con la idea de una discontinuidad o diferencia radical que constituye la base de algunas de las más influyentes descripciones socio-histórica, sobre la evolución del mundo. Según el punto de vista europeo dominante, impuesto en el siglo XIX partiendo de la premisa de los indudables logros producto de la Revolución industrial, los historiadores y los sociólogos (y hasta cierto punto los antropólogos) se sintieron obligados a justificar las diferencias. Y así, se dijo que Occidente había pasado por una serie de etapas evolutivas desde la sociedad antigua, al feudalismo y al capitalismo. Oriente, por su parte, se caracterizaba por lo que Marx denominó «excepcionalismo asiático», definido por la agricultura hidráulica y el gobierno despótico, en contraste con Occidente, sobre todo con Europa, que tenía una agricultura de secano y gobiernos consultivos. No se trata de un argumento exclusivamente marxista, pues lo defendieron, con diferentes matices, Weber y muchos historiadores, y el sociólogo M. Mann[3] y otros han expuesto versiones del mismo, empeñadas en subrayar la ventaja europea desde antiguo (el geógrafo Blaut los denomina historiadores eurocéntricos). Esas versiones adoptan muchas formas; por ejemplo, entre ellas está la influyente explicación de Malthus sobre los fracasos de China para controlar la población porque no tenía las restricciones internas de Occidente, una perspectiva que guarda cierta semejanza con la idea de Weber del papel de la ética protestante en el renacer del capitalismo, el

carácter de las restricciones defendido por los historiadores demógrafos del Grupo de Cambridge liderados por Peter Laslett, y por las propuestas en el mismo sentido de Freud y Elias.

Sin duda, hubo grandes diferencias en la secuenciación de la vida social de Oriente y Occidente. En el oeste de Europa, la caída de los imperios clásicos provocó una decadencia parcial de la civilización urbana, la desaparición de algunas ciudades y la creciente importancia del campo y de sus gobernantes, que desembocó en el «feudalismo». En la descripción europea del proceso, esta etapa se considera de índole «progresista» en términos de historia mundial, pues produjo el nacimiento de un nuevo tipo de ciudades, empezando por las comunas del norte de Italia, que acogían a una burguesía amante de la libertad, tenían gobiernos autónomos y manifestaban las características que las convirtieron en precursoras del capitalismo y la modernización. Pero la secuencia también retrocede a visiones anteriores de un Asia «despótica» frente a una Grecia «democrática» (en la que hubo tiranos, como hubo demócratas en Asia). Sin duda, Europa tuvo los suyos.

La teoría del excepcionalismo asiático ha sido atacada recientemente. De forma implícita la han criticado, entre otros, Eric Wolf en su obra *Europa y los pueblos sin historia*[4], donde afirma que los sistemas autoritarios de Oriente y Occidente, despóticos o democráticos, son variantes unos de otros, del «Estado tributario», y que Oriente aparece a veces más centralizado que Occidente. Las consecuencias sobre el posterior desarrollo del capitalismo han sido firmemente criticadas por una nueva generación de investigadores europeos que han rechazado o modificado la idea de la ventaja europea antes de la Revolución industrial, cuyas obras he analizado en un libro reciente titulado *Capitalismo y modernidad: el gran debate*[5]. Pero hasta ahora no se ha hecho casi nada por asociar estas nuevas perspectivas sobre la historia posclásica con obras anteriores de trasfondo arqueológico sobre los desarrollos similares en Eurasia. Si hubo una amplia unidad en términos de «civilización» durante la Edad del Bronce, ¿cómo surgieron el «excepcionalismo» oriental y la consiguiente singularidad de Occidente? ¿Surgieron realmente? ¿La desaparición de las ciudades (y la prevalencia del «feudalismo») representaron algo más en la historia del

mundo que un mero episodio de Europa occidental? En el Mediterráneo, las ciudades, sobre todo los puertos o «puertos comerciales», siguieron disfrutando de una vida plena en Constantinopla, Damasco, Alepo, Bagdad, Alejandría y otros lugares. Y, por supuesto, también en Oriente. Posteriormente, Venecia recuperó el espíritu y la actividad de su pasado romano y emprendió un provechoso y enérgico intercambio con Oriente. Si observamos la historia más o menos continua de las ciudades de Asia, obtenemos una representación muy distinta de la historia mundial, en vez de concentrarnos en la decadencia de la cultura urbana y en el modo de producción rural (que condujo al «feudalismo») de Europa occidental. Podría incluso considerarse una cuestión de excepcionalismo más europeo que asiático. Fuera de Europa, las ciudades y los puertos no desaparecieron para renacer luego como precursores de la iniciativa capitalista, sino que siguieron floreciendo por toda Asia y formaron los centros de intercambio, manufacturas, educación, enseñanza y otras actividades especializadas que preludiaban desarrollos posteriores. Si bien las nuevas ciudades de Europa occidental tenían ciertas características propias, no eran únicas en el sentido descrito por Weber y Braudel[6]. En todas partes, las ciudades participaron en las primeras iniciativas mercantiles («capitalistas»): en la India, China y Oriente Próximo. Eran centros de actividades especializadas, de cultura escrita, de comercio, de manufacturas y de consumo más o menos complejo por parte de los comerciantes, los artesanos y otros elementos burgueses. En Occidente se desarrolló el capitalismo industrial avanzado, pero constituye una parodia de la historia mundial ver ese temprano crecimiento como único de dicho continente. Los criterios habituales que definen el capitalismo avanzado son la industrialización y las instituciones financieras (Braudel) o el comercio extensivo (Marx, Wallerstein). Con la producción en masa del marco industrial, la financiación ganó protagonismo y los intercambios se ampliaron, pero no eran características económicas nuevas ni europeas. Tampoco la industrialización. Se ha dicho, con razón, que la industrialización marcó parte de los primeros procesos manufactureros, sobre todo en China. En Europa, la producción industrial de textiles no empezó con la industria algodonera inglesa a mediados del siglo XVIII. Ya había aparecido en Italia en el siglo XI con la hilatura de la seda, que dio a la

industria de ese país una ventaja comparativa muy considerable[7]. Estos procesos se desarrollaron para competir con la seda importada de China y de Oriente Próximo, elaborada con máquinas que empleaban el agua como fuerza motriz, y cuyos modelos se importaron al mismo tiempo que la materia prima.

Debemos poner en duda muchos de estos viejos mitos y analizar de nuevo la supuesta discontinuidad entre la Edad del Bronce de las sociedades antiguas, la Antigüedad y el feudalismo. La historia de la urbanización presenta un perfil muy diferente. Las culturas urbanas, con sus elementos de «lujo» y educación, continuaron evolucionando y cambiando desde los orígenes. Sirve de ejemplo el caso de la comida preparada[8], los productos de lujo y el cultivo de flores[9]. Lo más interesante del desarrollo de las *hautes cuisines* es que surgieron en las principales civilizaciones de Eurasia más o menos en el mismo periodo. La literatura del buen gusto aparece en China aproximadamente en la misma época que en Europa[10]. La cocina compleja surgió antes en China, aunque no si tenemos en cuenta el mundo antiguo del Mediterráneo oriental. Algo parecido ocurre con los progresos en numerosas artes, como el rechazo radical de las formas de representación figurativa (iconos) que encontramos en ciertos periodos y lugares en las principales religiones del mundo (escritas).

Si admitimos esas teorías sobre la evolución del mundo que califican a Oriente de estático y a Occidente de dinámico, a largo plazo (el propio Braudel sigue esta línea en su gran síntesis *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*) el paralelismo resulta sorprendente. O si suscribimos las doctrinas del «excepcionalismo asiático» o del «despotismo oriental», que al parecer impedían el desarrollo de gustos urbanos, puesto que los gustos eran innegablemente urbanos.

Tras la caída del Imperio romano, o tal vez tras el dominio musulmán en el Mediterráneo, declinó el comercio y decayó la cultura urbana en Occidente[11], en parte debido al cristianismo[12], que reservaba la propiedad para la Iglesia en detrimento de los municipios. Pero la consiguiente importancia de la vida rural, que dio origen a la noción de feudalismo, fue un fenómeno fundamentalmente occidental que no podemos, no debemos,

considerar como una fase obligada ni de la historia del mundo ni de la evolución europea.

La civilización urbana de la Edad del Bronce continuó produciendo una gama cada vez más amplia de objetos artesanales y manufacturados, un conjunto mayor de redes comerciales, un desarrollo más intenso de la cultura mercantil. Un paso conducía a otro en lo que Childe denominó «evolución social». Por fin, Occidente alcanzó el nivel tras el renacer del comercio y el crecimiento de las ciudades que Pirenne sitúa en el siglo XI. El hecho obedeció principalmente a la reanudación de los intercambios con Oriente Próximo, donde la cultura mercantil nunca había desaparecido, reanudación en la que jugaron un papel esencial Venecia y otros centros italianos[13]. En otros lugares, las redes comerciales habían seguido extendiéndose desde la Edad del Bronce: en Ceilán[14], en el sudeste asiático[15], en Oriente Próximo[16] y en el océano Índico[17]. La Europa cristiana alcanzó al fin el proceso «modernizador», casi siempre tomando prestados elementos de Oriente como, por ejemplo, la imprenta, el papel, el tejido de la seda, el compás, la pólvora, alimentos como el cidro y el azúcar, y numerosas especies de flores; posteriormente desarrolló, aunque no inventó, el proceso de la fabricación industrial (así como la construcción de barcos y la fabricación de armamento; los arsenales fueron muy importantes para el desarrollo de la industria y de sus procesos productivos)[18], durante el cual adquirió una enorme ventaja comparativa. Nada más iniciarse dicho proceso, la actividad industrial avanzada comenzó a extenderse a otras partes del mundo, sobre todo a las potencias metropolitanas y a lugares en los que las culturas urbanas de la Edad del Bronce habían experimentado un mayor desarrollo (y otros lugares gracias a las migraciones).

Estos procesos de «modernización» fueron más rápidos en unas sociedades de Eurasia que en otras, pero el movimiento global se propagó. Los arqueólogos están acostumbrados a ver transiciones generales de este tipo, que se producen en la misma secuencia, pero en momentos distintos; por ejemplo, el cambio del Mesolítico al Neolítico. Procuran buscar explicaciones basándose en la comunicación externa o en similitudes estructurales que surgen en el contexto interno a partir de una situación inicial paralela[19]. Los antropólogos, por su parte, suelen recurrir a

indicaciones más vagas sobre cambios culturales, y los historiadores a las «mentalidades». A mi modo de ver, este último es un terreno peligroso para los historiadores, y aún más para los arqueólogos, que tienen menos datos en que basarse. Las explicaciones fundadas en la cultura o en las mentalidades despistan cuando insertan automáticamente una diferencia comprensible, a veces temporal, en un marco permanente. Algunos de los progresos que hemos estudiado han experimentado cursos paralelos a largo plazo en diversas culturas posteriores a la Edad del Bronce, aunque a diferente ritmo. Ese proceso no fue producto de la globalización como tiende a interpretarse la occidentalización actual. Representa el crecimiento de las sociedades urbanas y burguesas que no han dejado de evolucionar desde la época en que escribió Childe, en parte por interrelaciones e intercambios mutuos, y en parte por una especie de «lógica» interna. Se trataba de culturas mercantiles, dedicadas a crear productos y servicios que intercambiaban con su propia población urbana y con el campo circundante, pero también con otras ciudades. Desarrollaron nuevos productos, mejorando los antiguos, y extendieron su nivel de contactos.

En esencia, las ciudades eran «puertos comerciales» para utilizar la expresión de Karl Polanyi (aunque con un sentido diferente). Fabricaban mercancías, proporcionaban servicios, y de vez en cuando mejoraban esos productos, ampliando su alcance y su clientela, sin quedarse quietas. Se dedicaron a la manufactura y al comercio para ganarse la vida, lo cual las obligaba a obtener grandes beneficios (o al menos a mantenerse) y no sufrir pérdidas para pagar un número cada vez mayor de importaciones. Por tanto, se hallaban en transición continua. Según Southall[20], los comerciantes fueron «las comadronas imprescindibles del modo de producción capitalista, magnificados y transformados en industriales y financieros». En la línea de Weber, Southall considera que este proceso surgió en el modelo feudal, aunque los comerciantes fueron componentes básicos de los pueblos y las ciudades en todas partes[21]. «Las ciudades fueron creaciones de los comerciantes, que luchaban por defenderse del Estado, y también creaciones de los reyes y los nobles.» Fueron «siempre centros de innovación», según Southall, sobre todo en la época feudal, aunque este punto es discutible. Asimismo, fueron el escenario de los conflictos de

clases, un «teatro de guerra social perpetua de inenarrable crueldad», y al mismo tiempo centros de gran actividad artística[22].

Esas actividades deben verse como raíces del «capitalismo», al menos del capitalismo mercantil. O tal vez como «los brotes del capitalismo», en palabras de varios estudiosos chinos. En este nivel no surgen problemas sobre el origen del capitalismo ni, detalle muy importante, el crecimiento de las culturas urbanas en todas sus manifestaciones socioculturales, incluyendo las artes. Al respecto, el gran salto de nuestro pensamiento se produce cuando nos damos cuenta de que Occidente no inventó esas artes: la literatura (por ejemplo, la novela), el teatro, la pintura y la escultura, y mucho menos un conjunto especial de valores que permitieron que la modernización se produjese allí y en ningún otro lugar. Esas actividades se desarrollaron en todas las sociedades urbanas del continente euroasiático (y en otros lugares); en ocasiones, el protagonismo correspondió a una sociedad y a veces a otra. Pero a principios de la Edad Media Occidente se quedó atrás, en parte por culpa de la ruptura con el pasado clásico, y en parte porque el cristianismo y las religiones de origen semítico rechazaron rotundamente la representación (al menos la secular).

Me he referido antes a la amplia base del capitalismo mercantil; dicha base resulta bastante obvia dado el alcance de las primeras actividades mercantiles en Asia y la exportación de algodón indio a las islas de las Indias orientales (Indonesia) y al sudeste de Asia (Indochina), así como a la exportación de bronces, sedas y porcelanas chinas a través de esas regiones. Comparado con Europa occidental e incluso con el Mediterráneo, en tiempos antiguos el Lejano Oriente era un hervidero de actividad mercantil. Según Bray, China fue la mayor potencia económica del mundo hasta finales del siglo XVIII[23]. ¿Y qué ocurrió con las manufacturas y la industria, que correctamente se consideran los rasgos esenciales del capitalismo moderno? Los amplios intercambios de Asia oriental se basaban en las manufacturas. La cerámica no era el único producto objeto de técnicas a gran escala. En la India y en China se producían textiles fundamentalmente en entornos doméstico, bajo un sistema de subcontrato y de industrias artesanales organizadas por los comerciantes y similares a las de la Europa protoindustrial[24]. Pero también había instituciones grandes tipo fábrica[25].

En China un ejemplo muy elocuente fue la importante industria del papel. Esa situación indica que en las principales sociedades de Asia las culturas urbanas experimentaron un desarrollo más o menos continuo a largo plazo, empezando con las de la Edad del Bronce. Hubo interrupciones provocadas por factores ecológicos, económicos, militares e incluso religiosos: invasiones de los «bárbaros», irregularidades del comercio, caídas de los Gobiernos, prohibición de la imprenta. Pero en líneas generales las culturas urbanas ganaron en complejidad con los siglos en lo relativo a la producción, intercambios, distribución, financiación y también en lo referente a la vida material, artística e intelectual, en las artes, la educación, el comercio y las manufacturas. Sin embargo, la mayoría de los historiadores occidentales parten teleológicamente de la Revolución industrial, pasan por alto esos progresos paralelos y justifican la ventaja posterior imaginando ventajas iniciales. Descartaron la relativa unidad de la Edad del Bronce y situaron el surgimiento de la Antigüedad en Europa nada más. Para casi todos, esa singularidad también valía para el feudalismo y el capitalismo, que es el punto en el que inician sus investigaciones. De ese modo, la amplia continuidad de las sociedades posteriores a la Edad del Bronce se fracturó de mala manera debido a la concentración en la experiencia europea, una concentración de los investigadores y del público en general que ha conducido al robo de la historia.

Una comparación válida exige utilizar categorías no predeterminadas como la Antigüedad, el feudalismo y el capitalismo; es necesario abandonarlas para construir una plantilla sociológica en la que entren las posibles variaciones de lo que se compara. Tal cosa falta en la mayoría de los análisis históricos occidentales. Los historiadores se han limitado a apropiarse de las características deseables y «progresistas». Han robado la historia al imponer sus categorías y secuencias al resto del mundo.

El problema del robo de la historia y de las ciencias sociales también afecta a otras humanidades. En época reciente, los investigadores han procurado que sus disciplinas sean más comparativas y tengan en cuenta el resto del mundo. Pero esas medidas resultan burdas e inadecuadas. La literatura se ha convertido en «literatura comparada», pero la comparación se limita casi siempre a unas cuantas fuentes europeas; se ignora a Oriente y

no se estudian las culturas orales. El campo de los estudios culturales es caótico, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. La base textual de este último consiste casi exclusivamente en obras occidentales, generalmente de filósofos en su mayoría franceses, que hablan de la vida sin ofrecer demasiados datos, salvo sus propias reflexiones o comentarios sobre otros filósofos, todos pertenecientes a las sociedades urbanas modernas. El grado de generalización de tales análisis es tal que no hace falta ninguna información real para participar en el debate.

En conclusión, este libro no trata tanto sobre la historia del mundo como sobre la percepción que de ella han tenido los investigadores europeos. El problema surge a la hora de explicar los antecedentes de la ventaja comparativa de Europa. Al mirar hacia atrás en la historia, casi siempre se cae en el desvío teleológico, implícita o explícitamente. Cuando analizamos lo que ha producido nuestra «modernización», emitimos juicios sobre otros pueblos, su falta de ética protestante o de espíritu emprendedor, de la capacidad de adaptación, que se consideran diferencias básicas.

Una deficiencia fundamental de esa historia es la explicación de la ventaja posterior de Europa. Se afirma que Europa desarrolló un modo económico único, algo llamado «capitalismo», y que está justificado buscar sus raíces en el «absolutismo», el «feudalismo» y la Antigüedad para demostrar que es producto de un conjunto de instituciones, virtudes y emociones únicas, incluso de la religión. Pero analicemos en términos distintos el desarrollo de la sociedad humana desde la Edad del Bronce, como la elaboración constante de una cultura urbana y mercantil sin rupturas drásticas que admitan distinciones rotundas como la inducida por el uso del término «capitalista». En su magistral obra, Braudel afirma que dicha actividad se encuentra en todas las sociedades estudiadas por él, tanto en Asia como en Europa. Sin embargo, reserva el concepto de «capitalismo verdadero» para el Occidente moderno, igual que hace Needham con la «ciencia moderna» oponiéndola a la «ciencia». Pero si se considera el «capitalismo» característico de todas esas sociedades, su singularidad desaparece y ya no hacen falta explicaciones al respecto. Basta con explicar su creciente intensidad, con considerarlo una elaboración y no un cambio radical. Es más, la situación se aclararía abandonando el término

«capitalista», puesto que su uso sugiere una arraigada posición de privilegio de Occidente. ¿Por qué no exponemos el debate sobre la ventaja de Occidente en tiempos modernos centrándonos en la intensificación de la economía y de otras actividades dentro del marco a largo plazo de los progresos urbanos y mercantiles, un marco en el que quepan periodos de actividad más o menos intensa y que abarque los aspectos negativos y positivos del «proceso civilizador»? Naturalmente, esta secuencia requiere divisiones y periodizaciones, pero podemos hablar del creciente alcance de la industrialización, incluso de una Revolución industrial, sin negar los orígenes de dicho proceso en Asia o en otras sociedades, sin considerarlo un logro exclusivamente europeo.

1 F. Fernández-Armesto, 1995.
2 L. H. Morgan, 1877.
3 M. Mann, 1986.
4 E. R. Wolf, 1982.
5 J. Goody, 2004.
6 F. Braudel, 1981.
7 C. Poni, 2201a y 2001b.
8 J. Goody, 1982.
9 *Id.,* 1993.
10 C. Clunas, 1991 y T. Brook, 1998.
11 Hodges y Whitehouse (1983) han estudiado este tema a fondo, modificando la tesis de Pirenne sobre la interrupción de dicho comercio (1939) con la ayuda de pruebas arqueológicas.
12 J. M. Speiser (1985) ha demostrado este punto con respecto a varios centros urbanos del mundo bizantino.
13 R. C. Lane, 1973.
14 B. Perera, 1951, 1952a y b.
15 J. A. Sabloff y C. C. Lamberg-Karlovsky, 1975; J. C. Leur, 1955; H. A. P. Melink-Roelofsz, 1962, 1970.
16 S. D. Goitein, 1967.
17 L. Casson, 1989, para el Periplo.
18 L. Zan, 2004.
19 Véase G. Stein, «The organisational dynamics of complexity in Greater Mesopotamia», en G. Stein, M. S. Rothman y M. S. Madison, 1994, pp. 11-22.
20 A. Southall, 1998, p. 22.
21 *Ibid.,* p. 21.
22 *Ibid.,* pp. 116-117.
23 F. Bray, 2000, p. 1.

24 *Id.,* 1997.
25 J. Goody, 1996b, p. 187.

Bibliografía

ADAMS, R. M., *The evolution of urban society: early Mesopotamia and prehispanic Mexico,* Chicago, Aldine, 1966.

ÁGOSTON, G., *Guns for the Sultan: military power and the weapons industry in the Ottoman Empire,* Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

AMORY, P., *People and identity in Ostrogothic Italy, 489-554,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

AMSTUTZ, G., «Shin Buddhism and Protestant analogies with Christianity in the west», *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998), pp. 724-747.

ANDERSON, P., *Passages from Antiquity to feudalism,* Londres, Verso, 1974a [ed. cast.: *Transiciones de la antigüedad al feudalismo,* trad. de S. Juliá, Madrid, Siglo XXI, 1979].

—, *Lineages of the absolutist state,* Londres, Verso, 1974b [ed. cast.: *El Estado absolutista,* trad. de S. Juliá, Madrid, Siglo XXI, 1982].

ARIZZOLI-CLÉMENTAL, P., *The textile museum, Lyons,* París, Paribas, 1996.

ASÍN PALACIOS, M., *Islam and the Divine Comedy,* Londres, J. Murray, 1926 [trad. al inglés de *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* Madrid, Estanislao Maestre, 1919].

ASTOUR, M. C., *Hellenosemitica,* Leiden, Brill, 1967.

BACON, F., *The essays, or counsels, civil and moral,* Londres, John Haviland, 1632 [ed. cast.: *Ensayos de moral y de política,* trad. de A. Roda Rivas, Madrid, Imprenta de M. Minuesa, 1870].

BAECHLER, J.; HALL, J. A. y MANN, M. (eds.), *Europe and the rise of capitalism,* Oxford, Blackwell, 1988.

BARNARD, A., «Mutual aid and the foraging mode of thought: re-reading Kropotkin on the Khoisan», *Social Evolution and History* 3, I (2004), pp. 3-21.

BARNES, R., «Cloistered bookworms in the chicken-coop of the muses: the ancient library of Alexandria», en R. MacLeod (ed.), *The Library of Alexandria: centre of learning in the ancient world,* El Cairo, American University Press, 2002.

BARTH, F., *Nomads of South Persia,* Boston, Little, Brown & Co., 1961.

BARTHÉLEMY, D., «The "feudal revolution"», *Past and Present* 152 (1996), pp. 196-205.

BAYLY, C., *Rulers, townsmen and bazaars: northern Indian Society in the age of British expansion 1770-1870,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

BELOCH, J., «Die Phoeniker am agaeischen Meer», *Rheinisches Museum für Philologie* 49 (1894), pp. 111-132.

BERKEY, J., *The transmission of knowledge in medieval Cairo: a social history of islamic education,* Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1992.

BERLIN, I., *Two concepts of liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958 [ed. cast.: *Dos conceptos de libertad; El fin justifica los medios; Mi trayectoria intelectual,* trad. y n. de Á. Rivero, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

BERNAL, M., *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, vol. I: *The fabrication of Ancient Greece 1785-1985,* Londres, Free Association Books, 1987 [ed. cast.: *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica,* trad. de T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1993].

—, *Cadmean letters: the transmission of the alphabet to the Aegean and further west before 1400 B.C.,* Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.

—, *Black Athena: the archaeological and documentary evidence,* Londres, Free Association Books, 1991.

—, *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to his Critics,* D. C. Moore (ed.), Londres, Duke University Press, 2001.

BERNIER, F., *Travels in the Mughal empire, AD 1656-68,* Columbia (Missouri), South Asia Books, 1989 [1671] [ed. cast.: *Viaje al Gran Mogol, Indostán y Cachemira,* trad. de J. Fornovi, Madrid, Espasa-Calpe, 1999].

BEURDELEY, C. y M., «L'amour courtois», en *Le Chant d'Oreiller: l'art d'aimer au Japan,* Friburgo, Office du Livre, 1973.

BIETAK, M., *Avaris, the capital of the Hyksos,* Londres, British Museum, 1996.

—, «Minoan paintings at Arquis / Egypt», en S. Sherratt (ed.), *Proceedings of the First International Symposium: The Wall Paintings of Thera,* Atenas, Thera Foundation, 2000.

Bion, W. R., *Elements of psychoanalysis,* Londres, Heinemann, 1963 [ed. cast.: *Elementos de psicoanálisis,* Buenos Aires, Lumen-Hormé, 2000].

—, *Attention and interpretation: a scientific approach to insight in psycho-analysis and groups,* Londres, Tavistock, 1970 [ed. cast.: *Atención e interpretación,* trad. de E. Muñiz Castro, Buenos Aires, Paidós, 1974].

Birrell, A., *Chinese love poetry: new songs from a jade terrace: a medieval anthology,* Harmondsworth, Penguin Classics, 1995.

Blaut, J. M., *The colonizer's model of the world: geographical diffusionism and eurocentric history,* Nueva York, The Guilford Press, 1993.

—, *Eight eurocentric historians,* Nueva York, The Guilford Press, 2000.

Bloch, M., *Feudal society,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961 [ed. cast.: *La sociedad feudal,* trad. de E. Ripoll Perelló, Madrid, Akal, 1987].

Bloch, M. (ed.), *Political language and oratory in traditional society,* Nueva York, Academic Press, 1975.

Bloom, J. M., *Paper before print: the history and impact of paper on the islamic world,* New Haven, Yale University Press, 2001.

Blue, G., «Capitalism and the writing of modern history in China», en T. Brook y G. Blue (eds.), *China and historical capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

—, «China and Western social thought in the modern period», en T. Brook y G. Blue (eds.), *China and historical capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Boas, F., «The folk-lore of the Eskimo», *Journal of American Folk-lore* 17 (1904), pp. 1-13.

Bodin, J., *Les six libres de la republique,* París, Chez Iacques du Pays, 1576 [ed. cast.: *Los seis libros de la República,* trad. de P. Bravo, Madrid, Aguilar, 1973].

Bohannan, P. J. y Dalton, G. (eds.), *Markets in Africa,* Evanston, Il., Northwestern University Press, 1962.

Bonnassie, P., *From slavery to feudalism in south-western Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991 [ed. cast.: *Del esclavismo*

al feudalismo en Europa occidental, trad. de J. Vivanco, Barcelona, Crítica, 1992].

BOSERUP, E., *Woman's role in economic development,* Londres, Allen & Unwin, 1970 [ed. cast.: *La mujer y el desarrollo económico,* trad. de M.ª L. Serrano, Madrid, Minerva, 1993].

BOVILL, E. W., *Caravans of the old Sahara: an introduction to the history of the Western Sudan,* Londres, Oxford University Press, 1933.

BRAUDEL, F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II,* París, Colin, 1949 [ed. cast.: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* trad. de M. Monteforte Toledo *et al.*, México, FCE, 1976].

—, *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The structures of everyday life,* vol. I, Londres, Phoenix Press, 1981-1984 [1979] [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII,* vol. I, *Las estructuras de lo cotidiano, lo posible y lo imposible,* trad. de I. Pérez-Villanueva, Madrid, Alianza Editorial, 1984].

—, *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The wheels of commerce,* vol. II, Londres, Phoenix Press, 1981-1984b [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII,* vol. 2, *Los juegos del intercambio,* trad. de I. Pérez-Villanueva, Madrid, Alianza Editorial, 1984].

—, *Civilization and capitalism, 15th-18th century. The perspective of the world,* vol. III, Londres, Phoenix Press, 1981-1984c [ed. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII,* vol. 3, *El tiempo del mundo,* trad. de I. Pérez-Villanueva, Madrid, Alianza Editorial, 1984].

BRAY, F., *Technology and gender: fabrics of power in late imperial China,* Berkeley, University of California Press, 1997.

—, *Technology and society in Ming China (1368-1644),* Washington, American Historical Society, 2000.

BRIANT, P., «History of the Persian Empire, 550-330 BC», en J. Curtis y N. Tallis (eds.), *Forgotten empire: the world of ancient Persia,* Londres, British Museum, 2005.

Brodbeck, M. (ed.), *Readings in the philosophy of the social sciences,* Londres, Macmillan, 1968.

Brook, T., *The confusions of pleasure: commerce and culture in Ming China,* Berkeley, University of California Press, 1998.

Brook, T. y Blue, G. (eds.), *China and historical capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Brotton, J., *The Renaissance bazaar: from the silk road to Michelangelo,* Oxford, Oxford University Press, 2002 [ed. cast.: *El bazar del Renacimiento: sobre la influencia de Oriente en la cultura occidental,* trad. de C. Castells, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003].

Brough, J., *Poems from the Sanskrit,* Harmondsworth, Penguin, 1968.

Browning, J., *Palmyra,* Londres, Chatto & Windus, 1979.

Browning, R., «Education in the Roman empire», en *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Burke, P., *The European Renaissance: centres and peripheries,* Oxford, Blackwell, 1998 [ed. cast.: *El Renacimiento europeo: centros y periferias,* trad. de M. Chocano Mena, Barcelona, Crítica, 2000].

Burkhardt, J., *The civilisation of the Renaissance in Italy,* Nueva York, Penguin, 1990 [ed. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* trad. de J. Barja *et al.,* Madrid, Akal, 2004].

Buruma, I. y Margalit, A., «Seeds of revolution», *The New York Review of Books* 51 (2004), p. 4.

Butterfield, H., *Origins of modern science 1300-1800,* Londres, G. Bell, 1949 [ed. cast.: *Los orígenes de la ciencia moderna,* trad. de L. Castro, Madrid, Taurus, 1958].

Bynum, C., *Holy feast and holy fast: religious significance of food to mediaeval women,* Berkeley, University of California Press, 1987.

Cabanès, Dr., *La vie intime,* París, Albin Michel, 1954.

Cahen, C., *Encyclopaedia of Islam,* Leiden, Brill 1988-1991, 1992.

Cai Hua, *A society without fathers or husbands: the Na of China,* Nueva York, Zone Books, 2001.

Cameron, A., «Vandals and Byzantine Africa», en *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CAPELLANUS, A., *The art of courtly love,* J. J. Parry (ed.), Nueva York, Columbia University Press, 1960 [1186].

CARDINI, F., *Breve Storia di Prato,* Siena, Pacini, 2000.

CARTLEDGE, R., «Trade and politics revisited», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient Economy,* Londres, Hogarth Press, 1983.

CASKEY, J., *Art as a patronage in the medieval Mediterranean: merchant customs in the region of Amalfi,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

CASSON, L., *The Periplus Maris Erythraei: text with introduction, translation and commentary,* Princeton, Princeton University Press, 1989.

CASTORIADIS, C., «The Greek polis and the creation of democracy», en D. A. Curtis (ed.), *The Castoriadis Reader,* Oxford, Blackwell, 1991.

CASARES, A. M., «La logique de la domination esclavagiste: vieux chrétiens et néo-convertis dans la Grenade espagnole des temps modernes», *Cahiers de le Méditerranée. L'esclavage en Méditerranée à l'epoque moderne* (2002), pp. 219-240.

CHAN, W. K. K., *Merchants, mandarins, and modern enterprise in late Ch'ing China,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977.

CHANDLER, A. D., *The visible hand: the managerial revolution in American business,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977 [ed. cast.: *La mano visible: la revolución de la gestión en la empresa norteamericana,* trad. de Á. Conde, Barcelona, Belloch, 2008].

CHANG, K. C. (ed.), *Food in Chinese culture: anthropological and historical perspectives,* New Haven, Yale University Press, 1977.

CHARTIER, R., «Emmanuel Le Roy Ladurie, Daniel Gordon and "The second death of Norbert Elias"», en E. Dunning y S. J. Mennell (eds.), *Norbert Elias,* vol. iv, Londres, Sage Publications, 2003.

CHASE-DUNN, C. y HALL, T. D., *Rise and demise: comparing world systems,* Oxford, Westview Press, 1997.

CHAYANOV, A. V., *The theory of peasant economy,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1966.

CHESNEAUX, J., *La Révolte des Tai Ping 1851-1864: prologue de la révolution chinoise,* París, Le Pavillon, 1972.

—, *Le Mouvement paysan chinois. 1840-1949*, París, Seuil, 1976 [ed. cast.: *Movimientos campesinos en China (1840-1949),* trad. de P. López Máñez, Madrid, Siglo XXI, 1978].
CHILDE, G., *What happened in history,* Harmondsworth, Penguin Books, 1964 [1942] [ed. cast.: *Qué sucedió en la historia,* trad. de E. Dukelsky, Buenos Aires, La Pléyade, 1969].
—, *Social evolution,* Londres, Watts, 1951 [ed. cast.: *La evolución de la sociedad,* trad. de M.ª R. de Madariaga, Madrid, Ciencia Nueva, 1966].
CHING-TZU WU, *The scholars,* Beijing, Foreign Language Press, 1973.
CIPOLLA, C., *Guns, sails and empires: technological innovation and the early phases of European expansion 1400-1700,* Nueva York, Minerva Press, 1965 [ed. cast.: *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea, 1400-1700,* trad. de G. Pontón, Esplugues de Llobregat, Ariel, 1967].
CLARK, G. D., *World prehistory: an outline,* Cambridge, Cambridge University Press, 1961 [ed. cast.: *La prehistoria,* trad. de F. Santos Fontenla, Madrid, Alianza Editorial, 1981].
—, *World prehistory in new perspective,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
CLONE, R. (ed.), *The story of time and space,* Greenwich, National Maritime Museum.
CLUNAS, C., *Superfluous things: material cultura and social status in early modern China,* Cambridge, Polity Press, 1991.
COHEN, E. E., *Athenian economy and society: a banking perspective,* Princeton, Princeton University Press, 1992.
COHEN, M. J., «Writs of passage in Late Imperial China: the documentation of partial misunderstandings in Minong, Taiwan», en M. Zelin, J. K. Ocko y R. Gardella, *Contract and property in Early Modern China,* Stanford, Stanford University Press, 2004.
CONCINA, E., *Arsenale della repubblica di Venezia,* Milán, Electa, 1984.
—, *Arsenali e città nell'occidente europeo,* Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1987.
CONFUCIO, *The great learning. The doctrine of the mean,* Beijing, Sinolingua, 1996 [aprox. 500 a.C.] [ed. cast.: *Los cuatro libros,* trad. y n.

de J. Pérez Arroyo, Madrid, Alfaguara, 1981].

CONRAD, L. I., «The Arabs», *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CONSTABLE, O. R., *Trade and traders in Muslim Spain: the comercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994 [ed. cast.: *Comercio y comerciantes en la España musulmana: la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500,* trad. de H. Garrigós, Barcelona, Omega, 1996].

COQUÉRY-VIDROVICH, C., «Research on an African mode of production», en D. Seddon (ed.), *Relations of production. Pensée* 144 (1978), pp. 61-78.

CORMACK, R., «The visual arts» en *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

COULBOURN, R. (ed.), *Feudalism in history,* Princeton, Princeton University Press, 1956.

CRANE, N., *Mercator: the man who mapped the planet,* Londres, Phoenix, 2003.

CURTIS, J. y TALLIS, N. (eds.), *Forgotten empire: the world of ancient Persia,* Londres, British Museum, 2005 [ed. cast.: *El imperio olvidado: el mundo de la antigua Persia,* Barcelona, Fundación «La Caixa», 2006].

DANIEL, G., *The three ages: an essay on archaeological method,* Cambridge, Cambridge University Press, 1943.

DANIEL, N., *The Arabs and medieval Europe,* Londres, Longman, 1975.

DAVIES, J. K., *Democracy and classical Greece,* Sussex, Harvester, 1978 [ed. cast.: *La democracia y la Grecia clásica,* trad. de A. Goldar, Madrid, Taurus, 1981].

DAVIES, W. V. y SCHOFIELD, L. (eds.), *Egypt, the Aegean and the Levant,* Londres, British Museum, 1995.

DENOIX, S., «Unique modèle ou types divers? La structure des villes du monde arabo-musulman à l'époque médiévale», C. Nicolet *et al.* (eds.), *Mégapoles méditerranéenes: géographie urbaine rétrospective,* París, Maissoneuve et Larose, 2000.

DJEBAR, A., *L'âge d'or des sciences arabes,* París, Le Pommier, 2005.

DOBB, M., *Studies in the development of capitalism,* Londres, Routledge, 1954 [ed. cast.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo,* trad. de L.

Etcheverry, Madrid, Siglo XXI, 1976].
DRONKE, R., *Medieval Latin and the rise of the European love-lyric,* 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1965.
DUBY, G., *Féodalité,* París, Gallimard, 1996.
DUMONT, L., *Homo hierarchicus: the caste system and its implications,* Chicago, Chicago University Press, 1970 [1966] [ed. cast.: *Homo hierarchicus: Ensayo sobre el sistema de castas,* trad. de R. Pérez Delgado, Madrid, Aguilar, 1970].
DURKHEIM, É., *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures,* París, Alcan, 1893 [ed. cast.: *La división del trabajo social,* trad. de C. García Posada, Madrid, Akal, 1987].
—, *The elementary forms of the religious life,* Glencoe (Il.), Free Press, 1947 [ed. cast.: *Las formas elementales de la vida religiosa,* trad. de R. Ramos, Madrid, Akal, 2007].
DÜRR, H. P., *Der Mythos vom Zivilisationsprozess,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.
EDLER DE ROOVER, F., *La sete Lucchesi,* Lucca, 1993 [trad. italiana de *Die Seidenstadt Lucca,* Basilea, CIBA, 1950].
EISENSTEIN, E. L., *The printing press as an agent of change: communications and cultural transformations in early modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979 [ed. cast.: *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea,* trad. de F. J. Bouza, Madrid, Akal, 1994].
ELIAS, N., *The civilizing process,* Oxford, Blackwell, 1994a [1939] [ed. cast.: *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogénéticas,* trad. de R. García Cotarelo, Madrid, FCE, 1987].
—, *Reflections on a life,* Cambridge, Polity Press, 1994b [ed. cast.: *Mi trayectoria intelectual,* trad. de J. L. Gil Aristu, Barcelona, Península, 1995].
ELVIN, M., *The pattern of the Chinese past,* Londres, Eyre Methuen, 1973.
—, «Ave atque vale», en J. Needham, *Science and civilization in China,* vol. vii, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
EVANS, A., *The palace of Minos at Knossos,* 4 vols., Londres, Macmillan, 1921-1935.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande,* Oxford, Clarendon Press, 1937 [ed. cast.: *Brujería, magia y oráculos entre los Azande,* trad. de A. Desmonts, Barcelona, Anagrama, 1997].

—, *The Nuer,* Oxford, Clarendon Press, 1940 [ed. cast.: *Los nuer,* trad. de C. Manzano, Barcelona, Anagrama, 1992].

FANTAR, M. H., *Carthage: la cité punique,* París, CNRS, 1995.

FAURE, D., «The lineage as business company: patronage versus law in the development of the Chinese business», *The Second Conference of Modern Chinese Economic History,* 5-7 enero, The Institute of Economics, Academia Sinica, Taipei, 1989.

FAY, M. A., «Women and waqf: property, power and the domain of gender in eighteenth-century Egypt», en M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era,* Leiden, Brill, 1997.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F., *Millenniun: a history of our last thousand years,* Londres, Black Swan, 1995 [ed. cast.: *Millennium,* trad. de C. Boune y V. Alba, Barcelona, Planeta, 1995].

FEVRIER, M.; FIXOT, P. A.; GOUDINEAU, G. y KRUTA, N., *Histoire de la France urbaine. Des origines à la fin du IXe siècle. Période traitée: la Gaule de VIIe au IXe siècle,* París, Seuil, 1980.

FINLEY, M. I. (ed.), *Slavery in classical antiquity,* Cambridge, W. Heffer, 1960.

—, *Early Greece: the Bronze and Archaic ages,* Londres, Chatto & Windus, 1970 [ed. cast.: *La Grecia primitiva: la Edad de Bronce y la Era Arcaica,* trad. de T. Sempere, Barcelona, Crítica, 1984].

—, *The ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1973 [ed. cast.: *La economía de la Antigüedad,* trad. de J. J. Utrilla, México, FCE, 1974].

—, *Economy and society in ancient Greece,* B. D. Shaw & R. P. Saller (eds.), Londres, Chatto & Windus, 1981 [ed. cast.: *La Grecia antigua: economía y sociedad,* trad. de T. Sempere, Barcelona, Crítica, 1984].

—, *Democracy ancient and modern,* Londres, Hogarth, 1985 [ed. cast.: *Vieja y nueva democracia y otros ensayos,* trad. de A. Pérez-Ramos, Barcelona, Ariel, 1980].

FIRTH, R., *Social changes in Tikopia: re-study of a Polynesian community after a generation,* Nueva York, Macmillan, 1959.

FLANNERY, K., «The cultural evolution of civilizations», *Annual Review of Ecology and Systematics* 3 (1972), pp. 399-426.

FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E. E., *African political systems,* Londres, Oxford University Press, 1940.

FOWDEN, G., «Elefantiasi del tardantica» (reseña de *Cambridge Ancient History,* vol. xiv), *Journal of Roman Archaeology* 15 (2002), pp. 681-686.

FRANK, A. G., *ReOrient: global economy in the Asian age,* Berkeley, University of California Press, 1998 [ed. cast.: *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático,* trad. de P. Sánchez León, Valencia, Universidad de Valencia, 2008].

FREUD, S., *The future of an illusion. Civilization and its discontents,* J. STRACHEY (ed.), Londres, Hogarth, 1961 [1927] [ed. cast.: *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura,* trad. de L. López Ballesteros, Barcelona, RBA, 2002].

—, *New introductory lessons on psycho-analysis and other works,* J. Strachey (ed.), Londres, Hogarth, 1964 [1932-1936] [ed. cast.: *Nuevas aportaciones al psicoanálisis. Esquema del psicoanálisis y otros ensayos,* trad. de L. López Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1934].

—, *Why war?* (Carta a Einstein), Londres, Hogarth, 1964 [1933] [ed. cast.: *¿Por qué la guerra?,* trad. de L. López Ballesteros y V. Bergalli, Barcelona, Minúscula, 2001].

FURET, F. y OZOUF, J., *Lire et écrire, l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry,* París, Minuit, 1977.

GARNSEY, P.; HOPKINS, K. y WHITTAKER, C. R. (eds.), *Trade in the ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1983.

GEERTZ, C. *et al.* (eds.), *Meaning and order in Moroccan society,* Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

GELLNER, E., «The mightier pen: the double standards of inside-out colonialism», *Encounters with nationalism,* Oxford, Blackwell, 1994 (reproducido en *Times Literary Supplement,* 19 de febrero de 1998).

GERACI, G. y MARIN, B., «L'approvisionnement alimentaire urbain», en B. Marin y C. Virlouvet (eds.), *Nourire les cités de Mediterranée: antiquité-*

temps moderne, París, M.M.S.H., 2003.

GHOSH, A., *In an antique land,* Nueva York, Vintage Books, 1992 [ed. cast.: *En una tierra milenaria,* trad. de G. di Masso, Barcelona, Emecé, 2006].

GIDDENS, A., *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age,* Cambridge, Polity Press, 1991 [ed. cast.: *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea,* trad. de J. L. Gil Aristu, Barcelona, Península, 1995].

GILLION, E., *Ahmedabab: a study in Indian urban history,* Berkeley, California University Press, 1968.

GILSON, E., *La Philosophie au Moyen Age,* París, Payot, 1999 [1922] [ed. cast.: *La filosofía de la Edad Media,* trad. de A. Palacios y S. Caballero, Madrid, Gredos, 1958].

GLEDHILL, J. y LARSEN, M., «The Polanyi paradigm and a dynamic analysis of archaic states», en C. Renfrew *et al.*, *Theory and explanation in archaeology,* Nueva York, Academic Press, 1952.

GLICK, T. F., *Irrigation and hydraulic technology: medieval Spain and its legacy,* Aldershot, Variorum, 1996.

GLUCKMAN, M., *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia,* Manchester, Manchester University Press, 1955.

—, *Custom and conflict in Africa,* Oxford, Blackwell, 1965.

—, *The ideas in Barotse jurisprudence,* New Haven, Yale University, Press, 1965.

GODELIER, M., «The concept of the "Asian mode of production" and Marxist models of social evolution», en D. Seddon (eds.), *Relations of production: Marxist approaches to economic anthropology,* Londres, Cass, 1978.

—, *Métamorphoses de la parenté,* París, Fayard, 2004.

GOITEIN, S. D., *A Mediterranean society, the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza,* vol. i, Berkeley, University of California Press, 1967.

—, *A Mediterranean Society. An abridgement in one volumen,* Berkeley, University of California Press, 1999.

GOODE, W., *World revolution and family patterns,* Nueva York, The Free Press, 1963.

GOODMAN, M., *Jews in a Graeco-Roman world,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

GOODY, J., «Anomie in Ashanti?», *Africa* 27 (1957), pp. 75-104.

—, *Death, property and the ancestors,* Stanford, Stanford University Press, 1962.

—, «The social organization of time», en *The encyclopaedia of the social sciences,* Nueva York, Macmillan, 1968.

—, *Technology, tradition and the state in Africa,* Londres, Oxford University Press, 1971.

—, «The evolution of the family», en P. Laslett y R. Wall (eds.), *Household and family in past times,* Cambridge, Cambridge University Press, 1972a.

—, *The myth of the Bagre,* Oxford, Clarendon, 1972b.

—, *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

—, *The domestication of the savage mind,* Cambridge, Cambridge University Press, 1977 [ed. cast.: *La domesticación del pensamiento salvaje,* trad. de M. V. García Quintela, Madrid, Akal, 1985].

—, *Cooking, cuisine and class: a study in comparative sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [ed. cast.: *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada,* trad. de P. Wilson, Barcelona, Gedisa, 1995].

—, «Under the lineage's shadow», *Proceedings of the British Academy* 70 (1984), pp. 189-208.

—, *The logic of writing and the organisation of society,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad,* trad. de I. Álvarez Puente, Madrid, Alianza Editorial, 1990].

—, *The interface between the written and the oral,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

—, *The culture of flowers,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

—, *The east in the west,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996a.

—, «Comparing family systems in Europe and Asia: are there different sets of rules?», *Population and Development Review* 22 (1996b), pp. 1-20.

—, *Representations and contradictions,* Oxford, Blackwell, 1997 [ed. cast.: *Representaciones y contradicciones: la ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad,* trad. de E. Thielen, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999].

—, *Food and love,* Londres, Verso, 1998.

—, «The Bagre and the story of my life», *Cambridge Anthropology* 23, 3 (2003a), pp. 81-89.

—, *Islam in Europe*, Cambridge, Polity Press, 2003b [ed. cast.: *El islam en Europa,* trad. de M. Rosenberg, Barcelona, Gedisa, 2005].

—, *Capitalism and modernity: the great debate,* Cambridge, Polity Press, 2004 [ed. cast.: *Capitalismo y modernidad: el gran debate,* trad. de C. Belza, Barcelona, Crítica, 2004].

GOODY, J. y WATT, I., «The consequences of literacy», *Comparative Studies in Society and History* 5 (1963), pp. 304-345.

GOODY, J. y TAMBIAH, S., *Bridewealth and dowry,* Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

GOODY, J. y GANDAH, S. W. D. K., *Une récitation du Bagre,* París, Colin, 1980.

—, *The third Bagre: a myth revisited,* Durham, Carolina Academic Press, 2002.

GORDON, D., *Citizens without sovereignty: equality and sociability in French though, 1670-1789,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

GOUGH, K., *Rural Society in Southeast India,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

GRIAULE, M., *Conversations with Ogotommeli,* París, Fayard, 1948.

GREENBERG, J., «The languages of Africa», (suplemento de *International Journal of American Linguistics* 29 [1963].

GRUDIN, R., «Humanism», en *Encyclopaedia Britannica* (15.ª ed.), Chicago, Chicago University Press, 1997.

GUICHARD, P., *Structures occidentales et orientales,* París, Mouton, 1977.

GURUKKAL, R. y WHITTAKER, D., «In search of Muziris», *Roman Archeology* 14 (2001), pp. 235-350.

GUTAS, D., *Greek thought, Arabic culture,* Londres, Routledge, 1998.

GUTHRIE, D. J. y HARTLEY, F., «Medicine and surgery before 1800», en *Encyclopaedia Britannica* 23 (15.ª ed.), Chicago, Chicago University Press, 1997, pp. 775-783.

HABIB, I., «Merchant communities in precolonial India», en J. D. Tracy (ed.), *The rise of merchant empires,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HAJNAL, J., «European marriage patterns in perspective», en D. V. Glass y D. E. C. Eversley (eds.), *Population in History,* Londres, Aldine, 1965.

—, «Two kinds of pre-industrial household formation systems», *Population and Development Review* 8 (1982), pp. 449-494.

HALBWACHS, M., *Le Cadres sociaux de la mémoire,* París, F. Alcan, 1925 [ed. cast.: *Los marcos sociales de la memoria,* trad. de M. A. Baeza y M. Mújica, Barcelona, Anthropos, 2004].

HART, K., *The political economy of West African agriculture,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

—, *Money in an unequal world,* Nueva York, Texere, 2000.

HART, Madre Columba (trad.), *Hadewijch: the complete works,* Londres, Paulist Press, 1980.

HASKINS, C. H., *The rise of universities,* Nueva York, Henry Holt, 1923.

HILL, P., *Studies in rural capitalism in West Africa,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

HILTON, R. (ed.), *The transition from feudalism to capitalism,* Londres, NLB, 1976 [ed. cast.: *La transición del feudalismo al capitalismo,* trad. de D. Bergadà, Barcelona, Crítica, 1978].

HOBSBAWM, E. J., *Primitive rebels,* Manchester, Manchester University Press, 1959 [ed. cast.: *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos* XIX *y* XX*,* trad. de J. Romero Maura, Barcelona, Ariel, 1974].

—, *The age or revolution, 1789-1848*, Nueva York, Mentor, 1964.

—, *Pre-capitalist economic formations,* Nueva York, International Publishing, 1965.

—, *Bandits,* Harmondsworth, Penguin, 1972 [ed. cast.: *Bandidos,* trad. de M.ª D. Folch y J. Sempere, Barcelona, Ariel, 1976].

Hobson, J. M., *The eastern origins of western Civilisation,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [ed. cast.: *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente,* trad. de T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 2006].

Hodges, R. y Whitehouse, D., *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe,* Londres, Duckworth, 1983.

Hodgkin, L., *A history of mathematics: from Mesopotamia to modernity,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

Ho Ping-ti, *The ladder of success in Imperial China; aspects of social mobility, 1368-1911,* Nueva York, Columbia University Press, 1962.

Hopkins, T. J., «The social teaching of the *Bhagavata Purana*», en M. Singer (ed.), *Krishna: myths, rites and attitudes,* Honolulu, East-West Center, 1966.

Hopkins, K., «Brother-sister marriage in Roman Egypt», *Comparative Studies in Society and History* 22 (1980), pp. 303-354.

—, «Introducción», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1983.

Hourani, A., «L'oeuvre d'André Raymond», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 55-56 (1990), pp. 18-27.

Howard, D., *Venice and the East: the impact of the islamic world on European architecture 1100-1500,* New Haven, Yale University Press, 2000.

Hsu-Ling, *New songs from a jade terrace,* A. Birrell (ed.), Nueva York, Penguin, 1982 [534-535].

Hufton, O., *The prospects before her: a history of women in Western Europe*, vol. i, *1500-1800,* Londres, Harper Collins, 1995.

Huntington, S. P., *The clash of civilisations and the remaking of world order,* Nueva York, Simon & Schuster, 1991 [ed. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* trad. de J. P. Tosaus, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997].

Ibn Arabí, *L'interprète des desirs,* París, Albin Michel, 1996 [ed. cast.: *El intérprete de los deseos,* trad. de C. Varona Narvión, Murcia, Editora regional de Murcia, 2002.

Ibn Khaldûn, *Al-Muqaddimah,* Beirut, Unesco, 1967 [1377].

IBN HAZM, *The ring of the dove. A treatise on the art and practice of Arab love,* Nueva York, AMS Press, 1981 [aprox. 1022] [ed. cast.: *El collar de la paloma: tratado sobre el amor y los amantes,* trad. de E. García Gómez, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952].

INALCIK, H. y QUATAERT, D., *An economic and social history of the Ottoman empire, 1300-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

JACKSON, A. y JAFFES, A. (eds.), *Encounters: the meeting of Asia and Europe 1500-1800,* Londres, V&A Publications, 2004.

JACQUART, D., *L'Épopée de la science arabe,* París, Gallimard, 2005.

JAYYUSSI, S. K. (ed.), *The legacy of Muslim Spain,* Leiden, Brill, 1992.

JIDEJIAN, N., *Tyre through the ages,* Beirut, Librairie Orièntale, 1991.

—, *Sidon à travers les ages,* Beirut, Librairie Orièntale, 1996.

—, *Byblos through the ages,* Beirut, Librairie Orièntale, 2000.

JONES, E. L., *The European miracle: environments, economies and geopolitics in the history of Europe and Asia,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987 [ed. cast.: *El milagro europeo: entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia,* trad. de M. Pascual Morales, Madrid, Alianza Universidad, 1990].

KANT, I., «Ideas on a universal history from a cosmopolitan point of view», en J. Rundell y S. Mennell (eds.), *Classical readings in culture and civilization,* Londres, Routledge, 1998 [1784] [ed. cast.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros estudios sobre filosofía de la historia,* trad. de C. Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1987].

KEENAN, J. G., «Egypt», en *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

KENNEDY, P., *The rise and fall of the great powers: economic change and military conflict from 1500 to 2000,* Nueva York, Vintage Books, 1989 [ed. cast.: *Auge y caída de las grandes potencias,* trad. de J. Ferrer Alou, Barcelona, Plaza & Janés, 1989].

KRAUSE, K., *Arms and the state: patterns of military production and trade,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

KRISTELLER, P. O., «The School of Salerno: its developments and its contribution to the history of learning», *Bulletin of the History of Medicine* 17 (1945), pp. 138-194.

KROEBER, A. L., *Handbook of the Indians of California,* Nueva York, Dover Publications, 1976.

LANCEL, S., *Carthage: a history,* Oxford, Blackwell, 1997 [ed. cast.: *Cartago,* trad. de M.ª J. Aubet, Barcelona, Crítica, 1994].

LANDES, D., *The wealth and poverty of nations: why some nations are so rich and some so poor,* Londres, Abacus, 1999 [ed. cast.: *La riqueza y la pobreza de las naciones,* trad. de M. Jajam, Buenos Aires, Javier Vergara, 1999].

LANE, F. C., *Venice: a maritime republic,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973.

LANTZ, J. R., «Romantic love in the pre-modern period: a sociological commentary», *Journal of Social History* 15 (1981), pp. 349-370.

LASLETT, P., *The world we have lost: England before the industrial age,* Nueva York, Scribners, 1971.

LASLETT, P. y WALL, R. (eds.), *Household and family in past times,* Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

LATOUR, B., «Derrida dreams about Le Shuttle», reseñas de *Bridging divides: the Channel tunnel* y *English legal identity in the New Europe,* de E. Durian-Smith, *The Times Higher Education Supplement,* 2 de junio de 2000, p. 31.

LEDDEROSE, L., *Ten thousand things: module and mass production in Chinese art,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

LEE, J. Z. y WANG FENG, *One quarter of humanity. Malthusian mythology and Chinese realities, 1700-2000,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

LE GOFF, J., *Intellectuals in the middle ages,* Londres, Blackwell, 1993 [ed. cast.: *Los intelectuales en la Edad Media,* trad. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2008].

LENIN, V. I., «The awakening of Asia», en *Collected Works,* Moscú, Foreign Language Press, 1962 [ed. cast.: *El despertar de Asia: recopilación de artículos,* Moscú, Progreso, 1975].

LETTS, M., *Bruges and its past,* Londres, Berry, 1926.

LEUR, J. C. van, *Indonesian trade and society: essays in Asian social and economic history,* La Haya, W. van Hoeve, 1955.

LEWIS, B., *Islam in history: ideas, men and events in the Middle East,* Londres, Alcove, 1973.

—, *What went wrong? Western impact and Middle Eastern response,* Londres, Orion House, 2002 [ed. cast.: *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo,* Madrid, Siglo XXI, 2002].

LEWIS, C. S., *The allegory of love: a study in medieval tradition,* Oxford, Clarendon Press, 1936 [ed. cast.: *La alegoría del amor: Estudio sobre la tradición medieval,* trad. de D. Sampietro, Buenos Aires, Eudeba, 1969].

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G., «Administration and politics in the cities of the fifth to the mid seventh century: 425-640», en *The Cambridge Ancient History,* vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

LLOYD, G. E. R., *Magic, reason and experience: studies in the origin and development of Greek science,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

— *Ancient worlds, modern reflections: philosophical perspectives on Greek and Chinese science and culture,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

LÓPEZ, R., *The comercial revolution of the middle ages, 950-1350,* Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1971 [ed. cast.: *La revolución comercial en la Europa medieval,* trad. de P. Balañá Abadía, Barcelona, El Albir, 1981].

LOVE, J. R., *Antiquity and capitalism: Max Weber and the sociological foundations of Roman civilization,* Londres, Routledge, 1991.

MAALOUF, A., *The crusades through Arab eyes,* Londres, Al Saqi Books, 1984 [ed. cast.: *Las cruzadas vistas por los árabes,* trad. de M.ª T. Gallego e I. Reverte, Madrid, Alianza Editorial, 1989].

MACFARLANE, A., *The origins of English individualism: the family, property and social transition,* Oxford, Blackwell, 1978.

—, y MARTIN, G., *The glass bathyscape,* Londres, Profile Books, 2002 [ed. cast.: *La historia invisible: el vidrio, el material que cambió el mundo,* trad. de M. Paterson Hernández, Barcelona, Océano, 2006].

MAQUIAVELO, N., *The prince,* Londres, Phoenix Books, 1996 [1532] [ed. cast.: *El príncipe,* trad. de F. Domènech Rey, Madrid, Akal, 2010].

MAINE, H. S., *Ancient law,* Londres, Everyman Library, 1965 [1861] [ed. cast.: *El derecho antiguo considerado en sus relaciones con la historia de*

la sociedad primitiva y con las instituciones modernas, trad. de A. Guerra, Madrid, Civitas, 1993].

MAKDISI, G., «An islamic element in the early Spanish University», en *Islam: past influences and present changes,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1979.

—, *The rise of colleges: illustrations of learning in islam and the west,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1981.

MALINOWSKI, B., *The family among the Australian aborigines,* Londres, Hodder & Stoughton, 1913.

—, *Crime and custom in savage society,* Londres, Kegan Paul, 1947 [ed. cast.: *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje,* trad. de J. y M. T. Alier, Barcelona, Ariel, 1956].

—, *Magic, science and religion and other essays,* Boston, Beacon Press, 1948 [ed. cast.: *Magia, ciencia y religión,* trad. de A. Pérez Ramos, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985].

MANN, M., *The sources of social power*, vol. i: *A history of power from the beginning to A.D. 1760,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *Las fuentes del poder social,* vol. i: *Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.,* trad. de F. Santos Fontenla, Madrid, Alianza Editorial, 1991].

MARX, K., *Pre-capitalist economic formations,* Nueva York, International Publishers, 1964 [ed. cast.: *Formaciones económicas precapitalistas,* trad. de G. Ortiz *et al.*, Barcelona, Crítica, 1979].

—, *Grundrisse*, Londres, Penguin, 1973 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política,* trad. de P. Scaron, Madrid, Siglo XXI, 1976].

—, *Capital*, Londres, Penguin, 1976 [ed. cast.: *El capital: crítica de la economía política,* trad. de V. Romano García, Madrid, Akal, 2007].

MARX, K. y ENGELS, F., *Selected Works,* vol. i, Moscú, Progress Publishers, 1969 [ed. cast.: *Obras escogidas,* Madrid, Fundamentos, 1975].

MATAR, N., *Turks, Moors and Englishmen in the age of discovery,* Nueva York, Columbia University Press, 1999.

MCCORMICK, M., *Origins of the European economy: communications and culture A.D. 300-900,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001 [ed.

cast.: *Orígenes de la economía europea: viajeros y comerciantes en la Alta Edad Media,* trad. de J. Pascua Escutia, Barcelona, Crítica, 2005].

McMullen, I. J., *Idealism, protest, and the tale of Genji: the Confucianism of Kumazawa Banzan 1619-1691,* Oxford, Clarendon Press, 1999.

Meier, C., *The Greek discovery of politics,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

Meilink-Roelofsz, H. A. P., *Asian trade and European influence in the Indonesian archipelago between 1500 and about 1630,* La Haya, Nijhoff, 1962.

—, «Asian trade and islam in the Malay-Indonesian archipelago», en D. S. Richards (ed.), *Islam and the trade of Asia,* Oxford, B. Cassirer, 1970.

Mennell, S., *All manners of food: eating and taste in England and France from the Middle Ages to the present,* Oxford, Blackwell, 1985.

Mennell, S. y Goudsblom, J., «Civilizing process – myth or reality? A comment on Duerr's critique of Elias», *Comparative Studies in Society and History* 39 (1997), pp. 729-733.

Meriwether, K. L., «Women and waqf revisited: the case of Aleppo 1770-1840», en M. C. Zilfi (ed.), *Women in the Ottoman empire: Middle Eastern women in the early modern era,* Leiden, Brill, 1997.

Miller, J., *The spice trade of the Roman empire,* Oxford, Clarendon Press, 1969.

Millett, P., «Maritime loans and the structure of credit in fourth-century Athens», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1983.

Mintz, S. y Wolf, E., «An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)», *Southwestern Journal of Anthropology* (1950), pp. 341-367.

Mitchell, J., *Siblings,* Cambridge, Polity Press, 2003.

Montesquieu, C. S., *The spirit of laws,* Londres, G. Bell & Sons, 1914 [1748] [ed. cast.: *Del espíritu de las leyes,* trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Madrid, Tecnos, 1985].

Morgan, L. E., *Ancient Society,* Nueva York, Henry Holt, 1877 [ed. cast.: *La sociedad primitiva,* Madrid, Ayuso, 1970].

Mossé, C., «The “world of the emporium” in the private speeches of Demosthenes», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1983.

Mundy, M. W., «The family, inheritance and islam: a re-examination of the sociology of *far¯a'id* law», en A. al-Azmeh (ed.), *Social and historical contexts of islamic law,* Londres, Routledge, 1988.

—, «Ownership or office? A debate in islamic Hanafite jurisprudence over the nature of the military “fief”, from the Mamluks to the Ottomans», en A. Pottage y M. Mundy (eds.), *Law, Anthropology and the constitution of the social: making persons and things,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Murasaki, S., *The tale of Genji,* Nueva York, Anchor Books, 1955 [11] [ed. cast.: *La historia de Genji,* trad. de J. Fibla, Girona, Atalanta, 2005].

Murdock, G. P., «Ethnographic atlas: a summary», *Ethnology* 6 (1967), pp. 109-236.

Nafissi, M., «Class, embeddedness and the modernity of ancient Athens», *Comparative Studies in Society and History* 46 (2004), pp. 378-410.

Nakosteen, M., *History of the islamic origins of western education, A.D. 800-1350,* Boulder (Colorado), University of Colorado Press, 1964.

Needham, J. (ed.), *Science and civilization in China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1954.

—, *Time and eastern man,* Londres, Royal Anthropological Institute, 1965.

—, *Clerks and craftsmen in China and the west,* Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

— (ed.), *Biology and biological technology, pt.1: Botany,* vol. vi of *Science and civilization in China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986a.

— (ed.), *Military technology; the gunpowder epic, pt.7: Chemistry and chemical technology,* vol. v of *Science and civilization in China,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986b.

—, «General conclusions and reflections», *Science and civilization in China, pt.2,* vol. vii, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Nef, J. U., *Cultural foundation of industrial civilization,* Cambridge, Cambridge University Press, 1958 [ed. cast.: *Fundamentos culturales de*

la civilización industrial, trad. de N. S. Caletti, Buenos Aires, Paidós, 1964].

NG, CHING-KEONG, *Trade and society in China: the Amoy network on the China coast, 1683-1735*, Singapur, Singapore University Press, 1983.

NICHOLSON, R., *Studies in islamic mysticism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1921 [ed. cast.: *Los místicos del islam,* trad. de S. Serra, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2008].

NYKL, A. R., *Ab¯u Muammad, 'Al¯a ibn Hazm al-Andalus¯a: a book containing the Ris¯ala known as the dove's neck-ring about love and lovers,* París, Geuthner, 1931.

NYLAN, M., «Calligraphy, the sacred text and test of culture», en C. Y. Liu *et al., Character and context in Chinese calligraphy,* The Art Museum, Princeton University (N.J.), 1999.

ONG, W., *Ramus, method and the decay of dialogue,* Nueva York, Octagon Books, 1974.

OPPENHEIM, A. L., *Ancient Mesopotamia,* Chicago, Chicago University Press, 1964 [ed. cast.: *La antigua Mesopotamia,* trad. de I. Márquez Rowe, Madrid, Gredos, 2003].

OSBORNE, R., *Greece in the making 1200-479 B.C.,* Londres, Routledge, 1996 [ed. cast.: *La formación de Grecia, 1200-479 a.C.,* trad. de T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1998].

PARKER, G., *The military revolution: military innovations and the rise of the west, 1500-1800,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [ed. cast.: *La revolución militar, las innovaciones militares y el apogeo de Occidente, 1500-1800,* trad. de A. Piris, Barcelona, Crítica, 1990].

PARRY, J. J. (ed.), *Andreas Capellanus: the art of courtly love,* Nueva York, Columbia University Press, 1960 [¿1184?].

PARSONS, T., *The structure of social action,* Nueva York, McGraw-Hill, 1937 [ed. cast.: *La estructura de la acción social,* trad. de J. J. Caballero, Madrid, Guadarrama, 1968].

PASINLI, A., *Istanbul archaeological museums,* Estambul, A Turizm Yayinlari, 1996.

PASSERINI, L., *Europe in love, love in Europe: imagination and politics in Britain between the wars,* Londres, I. B. Tauris, 1999.

PASSERINI, L. y GEPPERT, A. C. T. (eds.), *New dangerous liaisons,* Oxford, Berghahn, en prensa.

PERERA, B. J., «The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. I: the ports of ancient Ceylon», *Ceylon Historical Journal* 1 (1951), pp. 109-119.

—, «The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. II: ancient Ceylon and its trade with India», *Ceylon Historical Journal* 1 (1952a), pp. 192-204.

—, «The foreign trade and commerce of ancient Ceylon. III: ancient Ceylon's trade with the empires of the Eastern and western worlds», *Ceylon Historical Journal* 1 (1952b), pp. 301-320.

PERSON, E. S., «Romantic love: at the intersection of the psyche and the cultural unconscious», *Journal of the American Psychoanalytic Association* 39 (suplemento) (1991), pp. 383-411.

PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian tradition in islam,* Nueva York, New York University Press, 1968.

PETIT, P., «Greek and Roman civilizations», en *Encyclopaedia Britannica* (15.ª ed.), vol. 20, 2005.

PIRENNE, H., *Mohammed and Charlemagne,* Londres, Allen & Unwin, 1939 [ed. cast.: *Mahoma y Carlomagno,* trad. de E. Benítez, Madrid, Alianza Editorial, 1978].

POLANYI, K., «Our obsolete market mentality», *Commentary* 3 (1947), p. 2.

—, «The economy as instituted process», en K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (eds.), *Trade and markets in the early empires,* Nueva York, Free Press, 1957 [ed. cast.: *Comercio y mercado en los imperios antiguos,* trad. de A. Nicolás, Barcelona, Labor, 1976].

—, *The great transformation: the political and economic origins of our time,* Boston, Beacon Press, 1957 [ed. cast.: *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* trad. de E. L. Suárez, México, FCE, 1992].

POLIBIO, *The histories of Polybius,* Londres, Macmillan, 1889 [ed. cast.: *Historias,* trad. de M. Balasch Recort, Madrid, Gredos, 1981].

POMERANZ, K., *The great divergence: China, Europe and the making of the modern world economy,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

PONI, C., «Il *network* della setta nelle città italiana in età moderna», *Iscuola Officina* 2 [Bolonia], (2001a), pp. 4-11.
—, «Comparing two urban industrial districts: Bologna and Lyon in the early modern period», en P. L. Porta, F. Scazzieri y A. Skinner (eds.), *Knowledge, social institutions and the division of labour,* Cheltenham, Edwards, 2001b.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and function in primitive society,* Londres, Cohen and West [ed. cast.: *Estructura y función en la sociedad primitiva,* trad. de Á. Pérez, Barcelona, Península, 1972].
RASHDALL, H., *The universities of Europe in the Middle Ages,* Londres, Oxford University Press, 1988 [1936].
RATTRAY, R. S., *Ashanti,* Londres, Oxford University Press, 1923.
—, *Ashanti law and constitution,* Londres, Oxford University Press, 1929.
RAWSON, J., *Chinese ornament: the lotus and the dragon,* Londres, British Museum, 1984.
RENFREW, C.; ROWLANDS, M. J. y SEGRAVES, B. A. (eds.), *Theory and explanation in archaeology,* Nueva York, Academic Press, 1982.
REPP, R. C., *The Mufti of Istanbul: a study in the development of the Ottoman learned hierarchy,* Londres, Ithaca Press, 1986.
REYNAL, J., «Al-Andalus et l'art roman: le fil d'une histoire», en T. Fabre (ed.), *L'Héritage andalou,* La Tour d'Aigues, Éditions de L'Aube, 1995.
REYNOLDS, L. D. y WILSON, N. G., *Scribes and scholars,* Londres, Oxford University Press, 1968 [ed. cast.: *Copistas y filólogos: las vías de transmisión de las literaturas griega y latina,* trad. de M. Sánchez Mariana, Madrid, Gredos, 1986].
RIBERA, J., *Disertaciones y opúsculos,* 2 vols., Madrid, E. Maestre, 1928.
RICHARDS, A. I., «Some types of family structure amongst the central Bantu», en A. R. Radcliffe Brown y C. D. Forde (eds.), *African systems of kinship and marriage,* Londres, Oxford University Press, 1950 [ed. cast.: *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio,* trad. de A. Desmonts, Barcelona, Anagrama, 1982].
RODINSON, M., «Recherches sur les documents arabs relatifs à la cuisine», *Revue des études islamiques* (1949), pp. 95-106.

ROUGEMONT, D. de, *Love in the western world,* Nueva York, Princeton University Press, 1956 [1939] [ed. cast.: *El amor y Occidente,* trad. de A. Vicens, Barcelona, Kairós, 1979].
ROUX, J., «Cortesia e fin'amor, un nouvel humanisme», en R. Bordes (ed.), *Troubadours et Cathares en Occitanie médiévale,* Cahors, L'Hydre, 2004.
ROWE, W. T., *Hankow: commerce and society in China, 1796-1889,* Stanford, Stanford University Press, 1984.
SABLOFF, J. A. y LAMBERG-KARLOVSKY, C. C. (eds.), *Ancient civilisation and trade,* Alburquerque, University of New Mexico Press, 1975.
SAID, E., *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1995 [ed. cast.: *Orientalismo,* trad. de M.ª L. Fuentes, Madrid, Debate, 2002].
—, *Freud and the non-European,* Londres, Verso, 2003 [ed. cast.: *Freud y los no europeos,* trad. de O. de Miguel, Barcelona, Global Rythm, 2006].
SAY, J., *Cours complet d'économie politique practique,* París, Rapilly, 1829 [ed. cast.: *Tratado de economía política o exposición de cómo se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas,* trad. de J. A. Ponzoa, Madrid, Fuentenebro, 1838].
SAYILI, A., «Higher education in medieval islam: the madrasas», *Annales de l'université de l'Ankara* II (1947-1948), pp. 30-69.
SCHAPERA, I., «The sin of Cain», en B. Lang (ed.), *Anthropological approaches to the Old Testament,* Filadelfia, Fortress Press, 1985 [1955].
SCHWARTZ, S. B., *Sugar plantations in the formation of the Brazilian society: Bahia, 1550-1835,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
SETTON, K. M., *Venice, Austria and the Turks in the seventeenth century,* Filadelfia, American Philosophical Society, 1991.
SHERRATT, S. (ed.), *Proceedings of the First International Symposium, the wall paintings of Thera,* Atenas, Thera Foundation.
SINGER, C. (ed.), *A history of technology,* Oxford, Clarendon Press, 1979-1984.
—, «Medicine», en *Chambers Encyclopaedia,* Londres, Newnes, 1950, vol. ix, pp. 212-228.
SKINNER, P., *Family power in Southern Italy: the Duchy of Gaeta and its neighbours, 850-1139,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SLICHER VAN BATH, B. H., *The agrarian history of Western Europe A.D. 500-1850,* Londres, Edward Arnold, 1963 [ed. cast.: *Historia agraria de Europa occidental (500-1850),* trad. de F. M. Lorda Alaiz, Barcelona, Península, 1974].

SMITH, P. J., *Taxing heaven's storehouse: horses, bureaucrats and the destruction of Sichuan tea industry, 1077-1244,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

SNODGRASS, A. M., «Heavy freight in Archaic Greece», en P. Garnsey, K. Hopkins y C. R. Whittaker (eds.), *Trade in the ancient economy,* Londres, Chatto & Windus, 1983.

SOMBART, W., «Capitalism», en *Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. iii, Nueva York, Macmillan, 1930.

—, *The Jews and modern capitalism,* Leipzig, Dunker and Humboldt, 1911 [ed. cast.: *Los judíos y la vida económica,* trad. de M.ª M. Campoy Lozar, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2008].

SOSKICE, J., «Sight and vision in medieval Christian thought», en T. Brennan y M. Jay (eds.), *Vision in context: historical and contemporary perspective on sight,* Nueva York, Routledge, 1996, pp. 29-43.

SOUTHALL, A., *The city in time and space,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

SOUTHERN, R. W., *Medieval humanism,* Nueva York, Harper and Row, 1970.

SOVIˇC, S., *Western families and their Others,* MS, en prensa.

SPEISER, J. M., «Le christianisation de la ville dans l'Antiquité tardive», *Ktema: civilisations de l'orient, de la Greece et de Rome antiques* 10 (1973), pp. 49-55.

STADEN, H. von, «Affinities and visions: Helen and hellenocentrism», *Isis* 83 (1992), pp. 178-595.

STEENSGAARD, N., *Carracks, caravans, and companies: the structural crisis in the European-Asian trade in the early seventeenth century,* Copenhague, Studentlitteratur, 1973.

STEIN, G., «The organizational dynamics of complexity in Greater Mesopotamia», en G. Stein, M. S. Rothman y M. S. Madison, *Chiefdoms*

and early states in the Near East. The organizational dynamics of complexity, Wisconsin, Prehistory Press, 1994.

STONE, L., *Family, sex and marriage in England, 1550-1800,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1977.

STRAYER, J. R., «Feudalism in Western Europe», en R. Coulbourn (ed.), *Feudalism in History,* Princeton, Princeton University Press, 1956.

TANDY, D. W., *Warriors into traders: the power of the market in early Greece,* Berkeley, California University Press, 1997.

THAPAR, R., *A history of India,* Harmondsworth, Penguin, 1966 [ed. cast.: *Historia de la India,* trad. de C. Villegas García, México, FCE, 1969].

—, *History and beyond,* Nueva Delhi, Oxford University Press, 2000.

TOGNETTI, S., *Un'industria di lusso al servizio del grande commercio,* Florencia, Olschki, 2002.

TOLSTOI, L., *Last diaries,* L. Stillman (ed.), Nueva York, Capricorn Books, 1960 [ed. cast.: *Diarios (1895-1910),* trad. de S. Ancira, Barcelona, Acantilado, 2003].

TREVOR-ROPER, H. R., *Historical essays,* Londres, Macmillan, 1958.

—, *The rise of Christian Europe,* Londres, Thames and Hudson, 1965.

TYLOR, E. B., *Primitive culture,* Londres, 1881 [ed. cast.: *Cultura primitiva,* trad. de M. Suárez, Madrid, Ayuso, 1977].

VALENSI, L., *The birth of the despot: Venice and the sublime porte,* Ithaca, Cornell Univesity Press, 1993.

VICO, G., *New science,* Ithaca, Cornell University Press, 1984 [1744] [ed. cast.: *Ciencia nueva,* trad. de R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995].

VIGUERA, M., «Asludu li'l-ma'¯ali: on the social status of Andalusi Women», en S. K. Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain,* Leiden, Brill, 1994.

VILLING, A., «Persia and Greece», en J. Curtis y N. Tallis (eds.), *Forgotten empire: the world of ancient Persia,* Londres, British Museum, 2005.

WALLERSTEIN, I., *The modern world-system,* vol. i: *Capitalist agriculture and the origins of European world-economy in the sixteenth century,* Nueva York, Academic Press, 1974 [ed. cast.: *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo-europea en el siglo XVI,* trad. de A. Resines, Madrid, Siglo XXI, 1979].

—, «The west, capitalism and the modern world system», en T. Brook y G. Blue (eds.), *China and historical capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

WALZER, R., *Greek into Arabic,* Oxford, B. Cassirer, 1962.

WARD, W. A., *Egypt and the east Mediterranean world 2200-1900 BC,* Beirut, The American University of Beirut, 1971.

WARD-PERKINS, B., «Specialised production and exchange», *The Cambridge Ancient History,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

WATSON, A. M., *Agricultural innovation in the early islamic world: the diffusion of crops and farming techniques, 700-1100,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [ed. cast.: *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico: difusión de los distintos cultivos y técnicas agrícolas, del año 700 al 1100,* trad. de A. Martínez Vela, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 1998].

WATT, I. P., *The rise of the novel,* Londres, Chatto, 1957.

WATT, W. M., *The influence of islam on medieval Europe,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1972.

WEBER, M., *The Protestan ethic and the spirit of capitalism,* Londres, Allen and Unwin, 1930 [ed. cast.: *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo,* trad. de J. Navarro Pérez, Madrid, Istmo, 1998].

—, *The methodology of the social sciences,* Glencoe (Il.), The Free Press, 1949 [ed. cast.: *Sobre la teoría de las ciencias sociales,* trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992].

—, *Economy and society. An outline of interpretative sociology,* Nueva York, Bedminster Press, 1968 [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* trad. de J. Media Echavarría *et al.,* Madrid, FCE, 2002].

—, *The agrarian sociology in ancient civilizations,* Londres, NLB, 1976.

WEIS, R., *The yellow cross: the story of the last Cathars, 1290-1329,* Londres, Penguin, 2001 [ed. cast.: *La cruz amarilla: la historia de los últimos cátaros,* trad. de F. Páez de la Cadena, Madrid, Debate, 2001].

WEISS, W. M. y WESTERMAN, K. M. , *The Bazaar: markets and merchants of the islamic world,* Londres, Thames and Hudson, 1998.

WHITBY, M., «The army c. 420-602», en *The Cambridge ancient history,* vol. xiv, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
WHITE, K. D., *Roman farming,* Londres, Thames and Hudson, 1970.
— *Greek and Roman technology,* Londres, Thames and Hudson, 1984.
WHITE, L., *Medieval technology and social change,* Oxford, Clarendon Press, 1962 [ed. cast.: *Tecnología medieval y cambio social,* trad. de E. Córdoba Palacios, Barcelona, Paidós, 1990].
WHITE, S. D., «The "feudal revolution"», *Past and Present* 152 (1996), pp. 205-223.
WHITTAKER, C. R., *Rome and its frontiers: the dynamics of empire,* Londres, Routledge, 2004.
WICKHAM, C., «The other transition: from the ancient world to feudalism», *Past and Present* 103 (1984), pp. 3-36.
—, «Un pas vers le Moyen Age? Permanences et mutations», en P. Ouzoulias *et al.* (eds.), *Les campagnes de la Gaule à la fin de l'antiquité,* Antibes, Editions ACDCA, 2001.
WILL, E., «Trois quarts de siècle de recherches sur l'economie grècque antique», *Annales E.S.C.* 9 (1954), pp. 7-22.
WILSON, A., «Water power in north Africa and the development of the horizontal water wheel», *Journal of Roman Archeology* 8 (1995), pp. 499-510.
WITTFOGEL, K., *Oriental despotism,* New Haven, Yale University Press, 1957 [ed. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario,* trad. de F. Presedo, Madrid, Guadarrama, 1966].
WOLF, A. P. y HUANG, C. S., *Marriage and adoption in China, 1845-1945,* Stanford, Stanford University Press, 1980.
WOLF, E. R., *Europe and the people without history,* Berkeley, University of California Press, 1982 [ed. cast.: *Europa y la gente sin historia,* trad. de A. Bárcenas, México, FCE, 1987].
WONG, R. Bin, «The political economy and agrarian empire and its modern legacy», en T. Brook y G. Blue (eds.), *China and historical capitalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
WORSLEY, P., *The trumpet shall sound: a study of cargo cults in Melanesia,* Londres, MacGibbon and Kee, 1957 [ed. cast.: *Al son de la trompeta*

final, trad. de E. Pérez Sedeño, Madrid, Siglo XXI, 1980].
WRIGLEY, E. A., *Poverty, progress and population,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
YALMAN, N. O., «Further observations on love (or equality)», en J. Warner (ed.), *Cultural horizons,* Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 2001.
ZAFRANI, H., *Juifs d'Andalousie et du Maghreb,* París, Maisonneuve Larose, 1986.
—, *Los judíos del occidente musulmán: Al-Andalus y el Magreb,* Madrid, Editorial Mapfre, 1994.
ZAN, L., «Accounting and management discourse in proto-industrial settings: the Venice Arsenal in the turn of the 16th century», *Accounting and Business Research* 34, 2 (2004), pp. 345-378.
ZILFI, M. C., «Women and Society in the Tulip Era, 1718-1730», Amira El-Azhary Sonbol (ed.), *Women, the family, and divorce laws in islamic history,* Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1996.
ŽIŽEK, S., «A Leftist plea for "Eurocentrism"», en S. Hassan e I. Dadi (eds.), *Unpacking Europe: towards a critical reading,* Rotterdam, NAI Publishers, 2001.
ZURNDORFER, H. T., «Not bound to China: Étienne Balázs, Fernand Braudel and the politics of the study of Chinese history in post-war France», *Past & Present* 185 (2004), pp. 189-221.

Akal / Otros títulos publicados



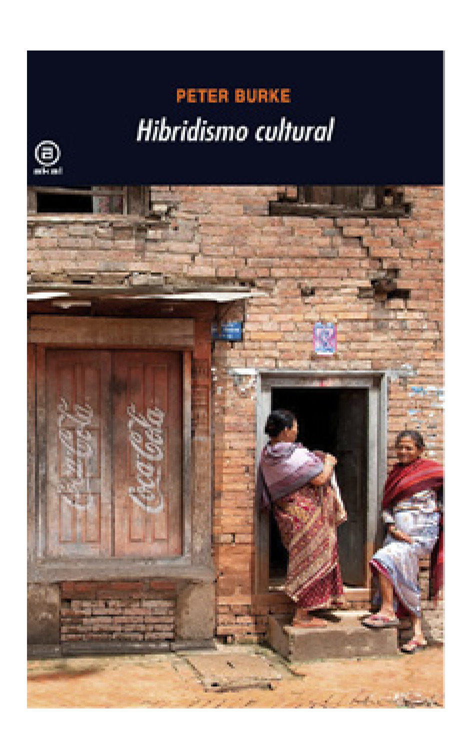
LA INVENCIÓN DE LA TIERRA DE ISRAEL
Shlomo Sand
978-84-460-3911-2



[LA INVENCIÓN DEL PUEBLO JUDÍO]
Shlomo Sand
978-84-460-3810-8



[LA HISTORIA CULTURAL]
Justo Serna y Anaclet Pons
978-84-460-3821-4



[HIBRIDISMO CULTURAL]
Peter Burke
978-84-460-3720-0